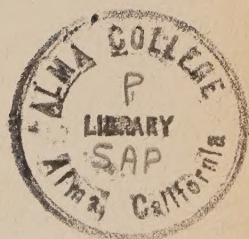


SAPIENZA

RIVISTA DI FILOSOFIA E DI TEOLOGIA

Vol. I - 1948




CARLO MARZORATI EDITORE

DIREZIONE E AMMINISTRAZIONE
PIAZZA S. DOMENICO, 13 - BOLOGNA

34784

v.1

1948



Digitized by the Internet Archive
in 2024

REVERENDISSIMO IN CHRISTO PATRI
P. F. EMMANUEL SUAREZ
SACRI ORDINIS FRATRUM PRAEDICATORUM
MAGISTRO GENERALI
GRATA BENEFICIORUM MEMORIA
DICATUM

SCOPO E CARATTERE DELLA RIVISTA

I.

Scopo della nostra rivista è di presentare a tutti gli uomini seri e pensosi i grandi problemi che toccano il fondo delle cose umane e divine e che appartengono perciò alla filosofia e alla teologia.

Alcuni di questi problemi sono antichi quanto il mondo, altri nuovi o più recenti, non pochi di attualità. Molti sono stati vagliati e discussi più volte dalla sapienza dei secoli, mentre altri si presentano per la prima volta al giudizio dei saggi. Alcuni hanno per oggetto la intima struttura del mondo che ci circonda, altri la vita misteriosa dell'uomo e altri quella ineffabile di Dio. Alcuni riguardano l'esigenza della speculazione, mentre altri si estendono a dirigere l'infinita varietà degli atti umani. Comunque, tutti rientrano nell'ambito della filosofia e della teologia, ed è per questo che anche noi non possiamo nè ignorarne nè escluderne alcuno dalla nostra considerazione.

2.

Se ne dovrà concludere che la nostra Rivista, non possedendo nulla di specificamente nuovo, altro non possa essere che un inutile doppione di riviste sorelle? — Per rispondere, facile sarebbe il ricorso ai motivi ben noti del valore e della giovinezza perenne della verità. Ma questa risposta, un po' vera e un po' pretenziosa, sarebbe inoltre troppo frusta e troppo generica e tale perciò da non soddisfare del tutto. Diciamo quindi che anche noi abbiamo cercato e cercheremo di assicurare alla nostra Rivista, oltre il pregio base della solida verità, un suo carattere e come una fisionomia, che serva a distinguerla da tutte le altre, che le impedisca di diventare un pleonasma e che le assicuri invece il diritto alla vita.

Innanzitutto, noi vorremmo trattare i problemi filosofici e teologici con particolare riguardo ai bisogni, alla cultura, al buon gusto

italiano. Riuscendo, sarebbe di certo una prima novità e un primo carattere tutt'altro che trascurabile. Secondo, ci proponiamo di trattare detti problemi alla luce e secondo l'indirizzo della dottrina cattolica e, perciò stesso, di un tomismo genuino, integrale, vivo, sereno. E anche questo, a condizione di non accontentarsi delle facili etichette, sarà un carattere della nostra Rivista assai più nuovo e specifico di quello che potrebbe sembrare a prima vista. Terzo, come consiglia ed esige il nome stesso che abbiamo scelto, ci sforzeremo di trattare costantemente i problemi che ci riguardano anche e soprattutto sotto l'aspetto sapienziale.

C'è, infatti, almeno un triplice modo di considerare le cose. Alcuni si accontentano del dato sensibile: di vederlo e di toccarlo questo mondo che ci sostiene e queste cose che ci circondano e di usarne — e abusarne — secondo i bisogni contingenti e quasi esclusivamente materiali. Sono gli uomini che i filosofi dell'antica Grecia avrebbero chiamati ilici e che noi diciamo materialisti nel senso più tangibile del termine. Altri, dall'occhio e dall'intelligenza migliore, passano la scorza e nell'essenza e nella sostanza (*sub-stantia*) ricercano il valore eterno delle cose. Ma stan paghi all'essenza delle cose del mondo. Tutt'al più, le gerarchizzano fino a formarne molteplici soggetti di scienza. Non si curano di ridurle ad un unico, universale soggetto di scienza, che tutte le riunisca e le spieghi, e molto meno sanno riportarle alla pienezza e alla sorgente increata dell'essere, ossia a Dio, che pure ci è manifestato dalla ragione e supermanifestato dalla Fede. Sono gli scienziati puri, come si usa dire, e si dice bene se, con questo, s'intende di distinguerli da quelli — la terza categoria — che, invece, tutta la loro ricerca e la loro vita consacrano alla scoperta e alla penetrazione del sommo Ente e alla titanica, ma beatissima fatica di tutto ricondurre a Lui il mondo del pensiero e della vita, operando così quella universale «*recapitulatio*» dell'universo in Dio, sulla quale tanto giustamente insiste S. Paolo. Vedere e giudicare così delle cose è vederle e giudicarle dal punto di vista più universale e più alto, più vero, secondo le «*rationes aeternae*» di cui si occupa la «*ragione superiore*», dicevano gli antichi, e noi diciamo: alla luce della sapienza, che è quanto dire di una scienza suprema e perfetta.

In fondo, si tratta di ricondurre l'intelligenza e, per essa, tutta la vita a Dio, onde permettere all'uomo di tutto giudicare dall'alto e quasi con l'intelligenza stessa di Dio. Cosa alta, senza dubbio, ma più ancora necessaria e urgente al nostro tempo, in cui è proprio per mancanza di questa visione teocentrica della vita e del mondo che

molti uomini sono paurosamente disorientati e muoiono d'inedia spirituale. Del resto, fu alla luce della sapienza che vide e studiò S. Tommaso tutti i problemi delle creature e del Creatore, della natura e della grazia. E così vorremmo fare anche noi per rimanere fedeli al suo esempio — più ancora che al titolo della nostra rivista — e per averne in cambio una partecipazione a quella luce di vera sapienza che fece di lui un incomparabile maestro di dottrina e di vita.

3.

Bella e anche nuova una rivista che davvero rispondesse alle caratteristiche che abbiamo ricordato! — Ma altrettanto difficile e fatta di sicuro per soli specialisti, ci si potrebbe opporre. E invece no. Questa almeno non è non può essere la nostra intenzione, preoccupati e desiderosi come siamo di far vedere le cose sotto questa luce rinnovante di sapienza non agli specialisti, che sono i ricchi e che corrono il pericolo di diventare i sazi della sapienza, ma a tutti quegli uomini seri, un tantino colti e soprattutto pensosi, che, di solito, son tanto poveri quanto desiderosi della vera sapienza.

Qualcuno potrebbe osservare a questo punto che noi tentiamo la quadratura del circolo: di far capire cioè le cose più alte a quelli che mancano di base; d'intrattenere in lunghi discorsi quelli che non hanno tempo e di strappare alla terra quelli che vi sono legati.

Su questa via, però, non ci si intenderebbe così facilmente, perchè siamo anche noi di quelli che pensano non essere vero che ci siano verità ermetiche o in traducibili in linguaggio accessibile, o che possano aspirare alla qualifica di scientifico solo articoli e libri insopportabilmente lunghi o esasperatamente tecnici. Per noi è questione di altro. Non di dimensione o di tecnica, ma di studio, se mai, lungo e faticoso, che permetta di arrivare a quella semplicità profonda, che sola rende capaci di dire l'essenziale con chiarezza e con brevità in modo da tediare il meno possibile e da essere intesi dai più. Ci si potrà opporre che la difficoltà di raggiungere questo ideale è massima. E noi lo concediamo così facilmente da pregare i nostri lettori a non volerci giudicare in base a quello che stiamo dicendo. Ci si dovrà però concedere che questa difficoltà massima è indizio sicuro della eccellenza dell'ideale.

Con questo mettiamo termine alla presentazione, avendo in essa sufficientemente precisato — diciamo pure arieggiando trattatisti di

tempi andati — 1°) quale sia la materia o l'oggetto di cui si occuperà la nostra rivista (1); 2°) quale l'aspetto formale (e lo scopo) sotto il quale saranno studiati i varii problemi (2); 3°) quale il pubblico cui ci rivolgiamo e quindi il metodo al quale ci atterremo (3).

Si potrebbe aggiungere una parola sulle circostanze e le cause che hanno dato origine alla nostra rivista. Basterà ricordare qui che è frutto del 1° Convegno dei Lettori domenicani d'Italia, tenuto nell'aprile dell'anno scorso a Roma, e rimandare per notizie più dettagliate a quello che altri hanno scritto nella cronaca di questo stesso numero. Qualcosa si potrebbe dire anche sul modo concreto col quale intendiamo realizzare le linee direttrici che abbiamo esposto. Ma a che pro, pensiamo, dal momento che questo è stato detto con ogni precisione nel « foglio di lancio » riprodotto anch'esso nel presente fascicolo e dal momento che ogni numero della nostra rivista sarà un'illustrazione concreta di questo punto del nostro programma?

Gradita sarà invece una parola su quelli che « sosterranno la rivista ». E poichè gradita, la diciamo lieti di poter dir tutto in due sole proposizioni. A sostenerla, nel senso di scriverla, sono, grazie a Dio, tutti i Domenicani d'Italia. Mentre a sostenerla..... nell'altro senso pensiamo vogliano generosamente contribuire tutti gli amici di San Tommaso e nostri; anzi, tutti gli amici della vera sapienza.

LA DIREZIONE

5/4/1948

A complemento di quanto è detto nella « Presentazione », riportiamo per intero il « foglio di lancio », col quale, nel Marzo u. s., è stata annunciata, in Italia e all'Estero, la pubblicazione della nostra Rivista e che è d'interesse in quanto riporta e spiega in dettaglio il nostro programma.

1. « SAPIENZA » è la nuova Rivista di Filosofia e di Teologia di prossima pubblicazione, con la quale i Domenicani d'Italia, allineandosi coi loro confratelli di Francia, di Spagna, d'Inghilterra e d'America, ma tenendo presenti in modo particolare le esigenze della cultura italiana, intendono prendere posizione nelle questioni filosofiche e teologiche in nome della sicura

dottrina della Chiesa e dell'alta tradizione dottrinale della loro famiglia religiosa.

2. Il titolo — innegabilmente solenne e impegnativo — è stato scelto non perchè si presuma di poter fare di più o di meglio degli altri, ma perchè esprime esattamente il contenuto teologico e filosofico della Rivista spiegato dal sottotitolo; rivendica alla Filosofia e alla Teologia il loro carattere sapienziale e giudicativo sottaciuto o negato dallo Storicismo e dallo Scienziismo; e, inoltre, traduce con parola classica e precisa l'aspirazione fondamentale d'ogni Domenicano, che è di comunicare agli altri la sapienza umana e divina attinta nello studio e nel-

la contemplazione: contemplata aliis tradere.

3. Scopo perciò della Rivista è di approfondire e di far conoscere — col sussidio della speculazione e della ricerca positiva — la dottrina della Chiesa, specie nella formulazione scientifica di S. Tommaso e della sua Scuola, e di esaminare e giudicare alla luce di essa gli errori nuovi o rinascenti che le si oppongono.

4. Dallo scopo della Rivista e insieme dal desiderio di esporre nella sua completezza e serietà la dottrina della Chiesa e di S. Tommaso, derivano il contenuto della Rivista, che tien conto della speculazione e della storia, e insieme il suo carattere che si potrebbe definire «garbatamente scientifico», in quanto vuol unire alla profondità della ricerca quella chiarezza e quella spigliatezza di esposizione, che consentono di far comprendere e gustare i grandi problemi della scienza ad ogni persona anche non iniziata, purché seriamente colta e pensosa.

5. Scendendo più al particolare, aggiungiamo che la Rivista avrà tre parti. Una *prima*, di carattere sistematico-espositivo, tratterà con ordine delle grandi tesi del Tomismo, con speciale riferimento alle questioni attuali, che verranno presentate e discusse in «Note» e in «Contributi» volutamente agili ed essenziali. Una *seconda*, di carattere storico-critico, raccoglierà medaglioni, ossia studi biografici su eminenti filosofi e

teologi; «studi critici e saggi di opere» dei grandi maestri del pensiero cattolico, con speciale riguardo alle opere inedite; «note storiche e ragguagli» riguardanti i vari centri dell'alta cultura cattolica, le loro iniziative e il loro influsso sulla civiltà. Una *terza*, di carattere bibliografico-informativo, conterrà bollettini e recensioni, rivista della riviste, e brevissime note di cronaca attinenti alle scienze di cui la Rivista si occupa.

6. La Rivista si vale dell'apporto dottrinale dei Domenicani d'Italia, che dispongono della formazione filosofica e teologica severa propria della loro scuola e che, attraverso l'impareggiabile tradizione scientifica rappresentata da Maestri quali lo Zacchi, il Lepidi, lo Zigliara, il Rosselli, il Gotti, il Ferraricensis, il Gaetano, si ricollegano allo stesso S. Tommaso. Inoltre, siamo lieti di poter annunziare fin da questo momento che la Rivista potrà giovare dell'apporto prezioso, ambitissimo di pensatori d'indiscusso valore italiani e stranieri, del clero e del laicato cattolico.

La Rivista uscirà al principio d'ogni trimestre in bei fascicoli di 128 pagine in ottavo.

E' particolarmente indicata per Facoltà e Istituti di Filosofia e di Teologia, Seminari Regionali e Maggiori, come pure per Istituti Magistrali e Licei Classici, Associazioni Cattoliche di cultura (Fuci e Laureati Cattolici). Insegnanti e Studenti di Filosofia e di Teologia.

LA TEOLOGIA COME SCIENZA NELLA SOMMA TEOLOGICA DI S. TOMMASO

SUMMARIUM. — S. Thomae Summa Theologica quae Deus patefecit quaeque homines investigarunt tanta copia collegit, ut prima specie quasi quoddam omnium artium compendium videri possit (1). Reapse perfectissima est summa quae ad rerum divinarum scientiam pertineat, quaque Angelicus primus veritatem divinitus traditam scientia ac ratione digessit atque ad artem redegit (2-3). Contra quidam exoptant ut doctores catholici ad Patrum redeant theologiam quae ad illam divinam veritatem, quae naturae vires evincit atque exsuperat, aptior esse videatur (3). Falso videlicet: hic enim regressus esset potius quam reductus, quique incusant theologiam ut « fidei scientiam »: a) eam ad haeresim adducerent (4); b) immo funditus everterent, cum et negarent fieri posse ut veritas divinitus tradita ratione conciperetur atque explicaretur (5-6), et ad inanem quendam nominalismum redigerent (7-8). S. Thomas e contrario fidem ac disciplinas internoscit et suum cuique locum assignat: quam ob rem, cum primas theologiae deferat, nihil tamen de rationis ac philosophiae auctoritate finibusque detrahit.

1) La « Summa Theologiae » è veramente una costruzione organica, originale e geniale, come nota tra gli altri il Grabmann, il quale la chiama « vertice incomparabile di solidità e di ordine » (cfr. Storia della Teologia cattolica, ed. ital. 1937, p. 110).

Chi guardasse soltanto al materiale immenso che entra nella sua struttura, senza penetrarne i nessi che legano le questioni e gli articoli, sarebbe tentato di pensare a un sincretismo di elementi eterogenei, messi insieme abilmente, un po' meglio che in una enciclopedia. Tale giudizio dispiace che sia stato ripetuto, a volte, con leggerezza anche da filosofi seri, aggiungendo inoltre l'immeritato rimprovero che, nello sforzo di cristianizzare Aristotile, S. Tommaso abbia impoverito la ricchezza originale della Rivelazione.

Gli elementi materiali della « Summa » provengono da più parti: dai Santi Padri prima, poi dai filosofi e specialmente da Aristotele, come del resto in qualsiasi edificio di architettura; ma il disegno, il principio interiore di unità, l'elemento formale della costruzione, è strettamente uno e personale. Ed è questo che vivifica tutta la sintesi tomista. S. T. non ha lo spirito cartesiano di tutto ricostruire « ab

imis fundamentis » trascurando le opere del passato, considerate unicamente quale peso ingombrante. Egli si sente operaio qualificato sì, ma nel corso vivo di una lunga tradizione, che ha lavorato moltissimo e ha lasciato un patrimonio prezioso; vivendo di quella verità santa, che tutti gli amanti della sapienza ricercano. Egli vuole lavorare in armonia con la tradizione, di cui ha la più grande venerazione. Se una verità la trova già detta da altri, è un grande conforto e una gioia per lui, e non esita a farla sua, rendendo però giustizia all'inventore. Le sue speculazioni ne restano confermate. Il possesso di tali verità gli è più giocondo, perchè è anche più sicuro e più pacifico, sentendo se stesso armonizzare con le generazioni passate e godendo di questa armonia, giacchè la mente e la verità sono anch'esse essenzialmente armonia.

2) La ricchezza del materiale storico, pertanto, è un titolo di onore più grande per l'Angelico Dottore, il quale si trova così allo sbocco di tutta una vasta corrente di cultura, di cui coglie e valorizza gli elementi perenni. Ma nulla assomiglia meno a sincretismo o a pura erudizione quanto l'opera del grande Architetto d'Aquino. Gli elementi delle speculazioni precedenti sono assunti in una sintesi che porta la sua forte impronta, in una sintesi personalissima; e sono armonizzati alla luce di principi che hanno appunto la virtù di nulla escludere di quanto di vero fu speculato nel campo della filosofia e della teologia. Ma perciò stesso queste verità, assunte nel suo edificio, acquistano un valore nuovo. C'è dell'aristotelismo, e molto, nella sua opera; c'è del platonismo, dello stoicismo, nella parte morale specialmente; ma c'è soprattutto, come soffio vivificante da lui infuso in tutti questi elementi, il suo spirito: una visione cioè realistica dell'essere e dei primi principi dell'essere, che inquadrano e unificano meravigliosamente tutta l'opera, conferendole una virtualità di assimilazione illimitata.

Da molti studiosi seri è riconosciuta ormai e messa in giusto rilievo questa originalità del tomismo, sicchè non è il caso di insistere. Chi vuole, consulti le opere del Maritain, del Gilson, del Manser, dell'Horwath, del Masnovò, del Geyer, e di altri.

3) Per quel che riguarda la « Summa Theologiae » (e in modo speciale la parte che tratta dell'essenza di Dio), S. T. non poteva lasciare da parte quanto la tradizione gli forniva di elementi utili, anzi indispensabili, per una sistemazione della sua speculazione. Egli

intendeva dare, nel modo più breve e più lucido, una conoscenza completa della dottrina cristiana, (Vedi Prologo). E come avrebbe potuto allora trascurare la grande speculazione logico-metafisica di Aristotele, che gli forniva schemi ottimi per tale lavoro? Schemi non artificiali e arbitrari, ma desunti da una visione netta e realistica della natura della mente umana, relativa all'essere; schemi quindi che non potevano essere sostituiti da nessun altro di uguale valore?

Oggi c'è, da qualche parte, una levata di scudi contro gli schemi aristotelici introdotti da S. T. nella teologia (vedi Charlier, « *Essai sur le problème théologique* ». Thuilles 1938. Stolz, « *Manuale Theol. Dogmaticae, I - Introductio in S. Theol. Friburgi 1941* »), a torto però e per un misconoscimento delle funzioni proprie di questi schemi, i quali non impoveriscono, nè tanto meno soffocano la vitalità trascendente della Rivelazione; ma al contrario forniscono uno strumento utilissimo per meglio, ossia più ordinatamente, penetrarla. Il che vuol dire pensarla in modo più confacente all'indole della nostra mente che non sa, in senso vero e proprio, se non quando unifica, ossia fa l'ordine nelle sue nozioni: un ordine non estrinseco, puramente storico e di successione, ma intrinseco, logico, fondato sulla natura degli elementi propri della Rivelazione. La teologia di S. T. in questo senso si può ben dire « *quaedam metaphysica* », anche se l'espressione spiaccia a qualcuno (p. e. allo Stolz, op. citata pag. 11), poichè deve essere veramente la metafisica, ossia lo studio « *per altissimam Causam* », dell'essere rivelato, costruita non con elementi della metafisica razionale infinitamente inferiore, ma sul modello della metafisica razionale, cioè secondo la tendenza propria della ragione umana, da cui nessun teologo potrebbe prescindere.

4) Quelli che si agitano per un ritorno puro e semplice alla teologia dei Padri, o della Santa Tradizione, come dicono, non sembra che si battano per un progresso della teologia, ma per un regresso; giacchè i Padri non han fatto, se non parzialmente, opera di sistemazione delle verità della Fede (il che vuol dire di intelligibilità); mentre quest'opera è assurta, nei teologi posteriori e specialmente in S. T., ad altezze, al dire di Leone XIII, difficilmente superabili.

Essi insistono sul carattere carismatico della teologia, la quale si svolgerebbe, quindi, in forme più o meno irrazionali o soprarazionali, al di fuori degli schemi logici e delle argomentazioni che, invece, abbondano nella teologia scolastica. Si sente in questa concezione l'influsso delle correnti teologiche eterodosse, secondo cui la mente nulla

potrebbe nella penetrazione della parola rivelata. Queste correnti eterodosse (p. e. la teologia dialettica di K. Barth e scuola) dichiarano senz'altro impossibile qualsiasi costruzione scientifica che sia coerente con la parola divina e porti a un consenso con la fede. E sono accanite contro la teologia e i metodi della Scolastica. Ma esse rendono per ciò stesso innaturale e avitale, diremo così, la parola di Dio, la quale non può essere da noi assimilata se non per via della più alta nostra facoltà che è l'intelligenza. E' chiaro poi che in queste correnti teologiche opera, visibilmente o invisibilmente, la concezione agnostica circa il potere conoscitivo della ragione, non più considerata relativa all'essere e apprensiva dell'essere, ma elaboratrice di fenomeni soggettivi di valore del tutto contingente.

5) Le polemiche 'inter catholicos', vigenti in questi ultimi tempi, si sono concentrate sul concetto di scienza, applicato alla teologia: concetto aristotelico, valorizzato da S. T. (v. q. 1 a. 2). Non ci è possibile riassumerle in un articolo. Diremo solo che a torto si è visto in questo concetto un qualcosa di simile a un letto di Procuste, soffocante e mortificante la straripante vitalità della dottrina rivelata. Il concetto di scienza, applicato alla teologia, è un concetto analogico che esige un'applicazione suo modo, e va corretto e completato con l'altro concetto di sapienza che conviene alla teologia non meno che il concetto di scienza. La teologia, partecipazione della scienza di Dio in noi («*impressio quaedam divinae scientiae*», I q. 1 a. 3 ad 2), realizza veramente in sè tutto l'elemento certezza e dimostrazione «*ex principiis*» contenuto nel concetto aristotelico di scienza, il quale esprime bene, perciò, una qualità intrinseca e importantissima della teologia: scienza della fede, avente i suoi principi certi dalla Rivelazione, e aderente ad essi per la virtù della Fede, che è certezza inevidente, sostenuta però dall'autorità della parola di Dio, risuonante nel credente in un accento non mai del tutto traducibile in parole umane. A servizio della Fede stanno i doni carismatici dello Spirito Santo, specialmente il dono di sapienza, che formano nel teologo l'*animus*, l'*inclinatio*, la conaturalità, l'istinto verso la parola di Dio (I, q. 1 a. 6 ad 3). Ma tutto ciò rafforza il teologo e non pregiudica in nulla la sua qualità di scienziato della Fede. Dai principi creduti, ragionando secondo il naturale modo di procedere della ragione umana, incapace di penetrare con un atto solo tutto il contenuto dei principi, il teologo

dedurrà, tanto più sicuramente quanto più illuminato, le verità implicite, formulando in modo organico le sue conclusioni.

E' scienza della Fede anche il sistemare o disporre gerarchicamente i principi rivelati stessi, mettendone in luce le relazioni intime con un principio supremo; poichè questo lavoro è fatto anch'esso per mezzo del ragionamento ed è, sovente, deduzione teologica, giacchè il nesso dei vari articoli di fede, che sono i principi della teologia, non è sempre oggetto di esplicita rivelazione, ma è arguito o dedotto dalla ragione alla luce della fede. E', allora, per noi, non un *revelatum*, ma un *revelabile*: un oggetto in qualche modo *nuovo* (quanto alla nostra cognizione), conosciuto in atto, come contenuto nella rivelazione stessa, per un lavoro di penetrazione fatto dalla mente.

Tutto il processo della scienza teologica avviene sotto la luce della fede, giacchè essa procede «*ex auctoritate*» divina, non nel senso che tutto quello che deduce sia illuminato dall'esplicita testimonianza divina e sia quindi oggetto proprio della fede, intuito nell'atto stesso della fede; ma nel senso di un lavoro della ragione la quale, vivendo la fede e assimilandone la luce, veramente arguisce ciò che vi ha d'implicito nei singoli oggetti di fede; discorre da concetto a concetto, penetra passo passo e assimila via via l'infinita ricchezza della Parola di Dio. Giacchè la mente umana non è come la mente divina, e neppure come la mente degli angeli, totalmente intuitiva, di tale vigore da comprendere ed esaurire, con un atto unico di visione, la totalità del contenuto di un oggetto; ma è discorsiva, procede per divisione e composizione, per analisi e sintesi, unificando via via i vari atti di visione, parziali ma intimamente connessi, in una visione sempre più vasta del soggetto.

6) Così la mente nostra si rende conto dell'organicità vivente e vitale della parola di Dio che è infinitamente ricca. E qui si apre un campo immenso alla speculazione teologica: il campo del per noi implicito, indiretto, virtuale: il campo del «*revelabile*», come lo chiamò S. T., intendendo con questo termine tutto ciò che può essere visto in forza della luce della rivelazione, oggettivata nella concreta parola di Dio: sia esso mistero inaccessibile di per sè alla ragione umana; sia invece verità di ragione connessa col mistero come presupposto o come conseguenza; sia fatto storico avente rapporto con la parola di Dio. «*Appartiene alla teologia*, scrive S. T., l'esplorazione di tutte le verità che dai principi derivano e che servono alla

loro difesa », « tutte le verità che o accompagnano la fede o la precedono o la seguono » (Sent. Prol. a. 3 q. 2 ad 2; 3 Sent. D. 24 q. 1 a. 2 sol. 2). Campo esplorato dal teologo col sussidio che gli fornisce la propria cultura biblica, letteraria, filosofica, storica. La quale cultura non dovrà nulla immettere di estraneo nella parola di Dio; ma dovrà essere puro strumento di penetrazione di essa. La Parola di Dio è data a uomini in termini loro intelligibili, proporzionati alla capacità umana, nelle analogie dell'ente creato, a cui è legata la nostra mente in questa vita. Chi dell'ente creato ha una conoscenza più chiara, più profonda, più piena, possiede perciò stesso il migliore mezzo di penetrazione della Parola divina. Il teologo è, tra gli uomini di fede, colui che ha più intelligenza e più cultura.

Perchè scandalizzarsi dunque (come mostrano di fare alcuni) dell'elemento razionale introdotto nel procedimento teologico? Non è possibile fare della teologia senza di esso: senza dare un senso preciso alle nozioni rivelate, servendosi delle analogie tra il mondo creato e il mondo increato. La quale analogia non è « invenzione dell'Anticristo » come vorrebbe K. Barth (Dogmatik p. VIII), ma è insita nella natura delle cose e nella rivelazione stessa, fatta a noi « in speculo creaturarum ». Con questa sua errata concezione la teologia dialettica di Barth si conclude in un agnosticismo sterile, in un nominalismo morto e mortale, in un relativismo che è distruzione della stessa Parola di Dio e della Fede, che pur pretende di esaltare; mentre la teologia vera deve essere la massima vita dell'intelligenza, la cognizione più piena dell'oggetto della Fede, la contemplazione più alta dei misteri divini, l'analogo in terra della visione beatifica, scopo finale della Rivelazione. Lo sviluppo che prende la dottrina teologica, per quanto vasto, non altera la dottrina rivelata: la teologia si muove nell'interno della rivelazione stessa, anche servendosi di sussidi razionali, e resta, pure distinta dalla fede, perfettamente omogenea con essa. Non impoverisce la dottrina rilevata, come pretendono alcuni, ripetendo un'accusa superficiale; ma ne mostra più esplicitamente l'infinita ricchezza. La teologia non può limitarsi a ciò che è espressamente contenuto nella S. Scrittura, ma va oltre, senza per altro uscire dalla virtualità delle fonti della rivelazione. S. Tommaso non esita ad affermare: « Qualunque verità deducibile da ciò che è contenuto nella S. Scrittura, non è estranea alla teologia, anche se nella S. Scrittura (esplicitamente) non sia contenuta » (De Div. Nominibus c. 1 Lect. 1).

Ripetiamo ancora che proprio la penetrazione del dato rive-

lato, e non l'abbondanza dell'erudizione in sè, sta a cuore all'Angelico. Egli venera la tradizione filosofica e patristica proprio per questo, conscio della intrinseca solidarietà del vero, la cui scoperta è opera di ognuno e di tutti. Ma aggiunge che una pura cultura che non servisse a questo fine, non sarebbe desiderabile; poichè « non è sapere quel che tu vuoi o quel che tu pensi, che costituisce la perfezione della mia intelligenza; ma soltanto il sapere la verità della cosa: *solum quid rei veritas habeat* » (I q. 107 a. 2).

7) Insistendo sul processo teologico come fu attuato nella « *Summa Theologiae* », intendiamo di giustificarne il valore. Ma non vogliamo sostenere che proprio della teologia sia puramente dedurre delle conclusioni dai principi rivelati. Come è possibile, infatti, dedurre conclusioni vere e proprie, che spieghino il reale ricco contenuto dei principi rivelati, se non approfondendo la conoscenza dei principi stessi, con lo studiarne seriamente le fonti, cioè la S. Scrittura e la Tradizione che nei Padri ha il suo canale sacro? Se alla Scolastica deteriore si può fare il grave appunto di aver trascurato questo necessarissimo studio, sarebbe supremamente ingiusto fare un tale rimprovero a S. Tommaso, che per la Scrittura e per i Padri ebbe la più grande venerazione e il più assiduo studio; e dichiarò nel testo citato delle Sentenze che « appartiene alla teologia l'esplorazione di tutte le verità che accompagnano la fede o la precedono o la seguono ».

8) Questa dottrina sulla natura della teologia è applicata in modo vivo in tutta la « *Summa* ». Per questo la trattazione di S. Tommaso, seguita e penetrata con attenzione, produce sull'animo un effetto di riposante soddisfazione; che proviene appunto dal modo connaturale alla ragione, con cui egli procede. Dottrina teologica autentica, non immessa nel dogma dalla filosofia, ma dedotta dal dogma, usando della filosofia « ancella » e non dominatrice (q. I a. 5 ad 2). Ancella tuttavia perfettamente libera nelle sue mosse, perchè, solo così, (come osserva E. Gilson) può prestare la sua valida opera di prezioso servizio alla rivelazione.

9) S. Tommaso ha perfetta coscienza di quanto spetta al dominio proprio della fede e a quello proprio della ragione: distingue nettamente, più che qualsiasi teologo precedente, l'ordine sopran-

naturale dall'ordine naturale; ma non li separa, bensì li associa amichevolmente.

Oggi la dottrina dell'Aquinate è comune, si può dire, in tutta la Chiesa; ma ai suoi tempi egli fu considerato come un innovatore e fu accusato da alcuni teologi, più pii che illuminati, di laicizzare la teologia, non solo perchè metteva a servizio di essa le dottrine profane dei filosofi (l'accusa di alcuni modernissimi, dunque, è ben antica!); ma soprattutto, allora, perchè sembrava togliere ad essa, per abbandonarli a queste ultime, dei territori che, secondo loro, le appartenevano (cfr. Sertillanges, *Somma Franc.* I, p. 329). Accusa anche questa ben inconsistente. In realtà, S. Tommaso precisava i confini delle scienze profane e della teologia. La teologia è scienza e sapienza nel suo ordine; e le dottrine profane sono scienze nel loro ordine. La teologia lascia ad esse tutta la libertà di costituirsi e svilupparsi secondo la natura del loro oggetto, secondo i loro propri principi e il loro proprio metodo. Il contatto inevitabile fra scienza sacra e scienze profane non è intrusione di quella nei domini propri di queste, pretesa di dominarle e renderle schiave; ma collaborazione amica, anche se il primato di dignità, a causa della nobiltà del suo oggetto e della fonte da cui attinge, spetta alla teologia (cfr. I q. I a. 5).

10) Il giudizio che la teologia dà delle scienze, e la direzione che tiene in qualche modo su di esse, sono estrinseche; riguardano, cioè, le conclusioni delle scienze, le quali non possono essere contrarie alla verità della teologia, a causa dell'unità del vero, che scaturisce da una stessa fonte suprema che è Dio; e a causa dell'unità della coscienza che non ammette doppia verità. La teologia è nel suo pieno diritto di rigettare le conclusioni delle scienze profane realmente contrastanti con le sue verità dimostrate; ma non può pretendere di sostituirsi ad esse in nessun campo, neppur nel correggere l'errore. Solo le scienze sono in grado di fare scientificamente questa correzione con ritorni riflessivi più esatti sul proprio oggetto e sui propri procedimenti.

L'espressione filosofia ancella della teologia, già antichissima e che S. T. richiama (nella q. 1 a 4, ad 2), non ha per nulla un significato mortificante per le scienze razionali.

Esse, infatti, sono libere ancelle e, se rendono servigi alla teologia, ciò è un onore che le eleva, poichè entrano così senza nulla perdere della loro libertà in un nuovo campo dove nuovi problemi prima sconosciuti, ma pieni di vitale interesse, sono sottoposti al loro

esame e aspettano da loro una soluzione conforme a ragione, pur sotto il controllo estrinseco della Rivelazione; la quale, pur additando la meta da conseguire e la via che vi conduce, non entra propriamente nell'interno dominio delle scienze, ma resta esterna, come il faro, che indica il porto e la rotta da seguire, resta esterno alla nave (in-flusso negativo).

II) I servigi che la filosofia rende alla teologia si possono così riassumere (cfr. In Boët. De Trin. q. 2 a 3):

a) La ragione naturale, come quella che è presupposta alla fede e in qualche modo conduce ad essa, dimostra i « preamboli della fede », i quali vengono esposti e difesi nell' Apologetica.

b) Fornisce similitudini e analogie alla speculazione teologica per illustrare la verità della fede (cfr. C. Gent. 1, 8).

c) Presta i suoi principi alla teologia, affinché per mezzo di essi metta in evidenza e più distintamente enuclei il ricchissimo contenuto della rivelazione; e affinché possa confutare le obiezioni portate contro la fede, mostrandone razionalmente la falsità, o almeno la mancanza di forza cogente (c. Gent. II, 3-4).

Questo metodo è stato applicato magistralmente da S. T.. Esso ha l'approvazione della Chiesa (cfr. Syllabus 13, Denz. 1713; Leone XIII « Aeterni Patri »; Pio X « Pascendi »; Pio XI « Studiorum Ducem ») ed è ricco di ottimi frutti.

A proposito dei contrasti che possono sorgere tra filosofia e teologia, ecco un bel testo di S. T. che chiarisce i rapporti tra esse (In Boët. De Trin. 1. c.): « Come la sacra dottrina si fonda sul lume della fede, così la filosofia si fonda sul lume naturale della ragione. Onde è impossibile che gli insegnamenti della filosofia siano contrari a quelli della fede... Che se nei detti dei filosofi si trova qualcosa contrario alla fede, ciò non è filosofia, ma piuttosto abuso della filosofia per difetto di ragione. E' perciò possibile coi principi stessi della filosofia confutare siffatto errore, o dimostrando che ciò che fu obiettato è affatto impossibile, o almeno che non è necessario. Questa distinzione s'impone: come infatti le cose della fede non si possono provare dimostrativamente vere, così alcune cose contrarie alla fede non si possono provare dimostrativamente false; ma si può sempre dimostrare che non sono necessarie ».

La teologia è così « *opus fidei et rationis* » — opera insieme della

fedele e della ragione —; attinge alla sorgente pura della parola di Dio, la elabora in concetti più espressivi, per soddisfare la sete di ogni anima. I misteri divini, infatti, come insegna il Concilio Vaticano, pur restando per noi, sempre, misteri superiori alla ragione, hanno però una loro intelligibilità fruttuosissima per una mente religiosa che ne fa suo studio, appunto per l'analogia col mondo creato e per il nesso che li lega tra loro e col fine ultimo dell'uomo (cfr. Denz. b. 1796).

La speculazione teologica posteriore e contemporanea ha recato molti elementi preziosissimi, specialmente di teologia positiva, pure continua a considerare l'opera dell'Aquinate « quanto al metodo, alla dottrina e ai principi » (Codice di Diritto Can. 1366, 2) insostituibile; e vi attinge continuamente ispirazione e norma. A. Carlini ha scritto recentemente: « S. Tommaso è il creatore della prima e unica teologia che ancor oggi meriti tale nome » (Giornale di Metaf. Gennaio 1947, p. 4).

La ragione di questa vitalità va ricercata nelle posizioni salde, da cui parte S. T. e su cui fonda la sua opera. Strumento della sua penetrazione ed enucleazione del dogma è la filosofia dell'essere la quale, in armonia col senso comune (inteso come istinto naturale incoercibile della ragione, comune a tutti gli uomini, ad affermare le verità primordiali) si muove realisticamente e scientificamente sul solido terreno che è quello implicitamente indicato dalla Rivelazione stessa.

A questa filosofia bisogna pur sempre che la mente umana faccia ritorno dopo gli smarrimenti romantici per vie nuove, le quali per quanto appaiano seducenti per la drammaticità dell'interesse che suscitano nei primi momenti, conducono pur sempre lontano dalla realtà e dalla vita. Di filosofie distruggitrici delle certezze fondamentali la mente non può appagarsi; e soprattutto per mezzo loro non le è possibile che intenda, pur nei limiti delle sue capacità, la Parola di Dio; la quale suppone il retto esercizio della ragione e una filosofia immune da errori. Con una filosofia errata non si costruisce una buona teologia, e conseguentemente si altera la fede, con cui la teologia è in stretta dipendenza.

La superiorità della teologia di S. T. pensiamo che riposi proprio su questo intrinseco carattere, oltre che sul genio indiscutibile dell'A. Esperimenti teologici recenti, fatti in antagonismo ai principi tomisti e finiti con la condanna o la disapprovazione della Chiesa, sono molto significativi. « Allontanarsi dall'Aquinate, specialmente in metafisica,

non è senza grave danno » ammoniva Pio X nell' Enc. « Pascendi »; e Pio XI richiamava questo ammonimento nell' Enc. « Studiorum Ducem » (1923). E ciò non perchè S. T. sia ritenuto nella Chiesa di Dio come una specie di nume o di feticcio; ma perchè allontanarsi sostanzialmente dalla sua metafisica — a parte la bardatura storica medioevale sotto cui si presenta — implica abbandonare l'aderenza obiettiva alla visione dell' essere, che fu così chiara e così profonda nella sua grande intelligenza; significa rompere l'armonia tra i due ordini di verità che si richiamano e s'illuminano a vicenda — pur essendo essenzialmente distinti —, perchè derivano, benchè in modo diverso, dalla stessa divina sorgente. Donde segue, non illusorio, ma reale, il pericolo di mancare di fedeltà e di consenso all' essere, che solo può condurci a Dio.

Torino, Studio Domenicano

P. M. DAFFARA O. P.

NOTA — Per benigna concessione dello Autore e dell' Editore Salani (Firenze), abbiamo pubblicato una parte dell' Introduzione al primo trattato della Somma Teologica,

tradotta e annotata a cura dei Domenicani Italiani, e i cui due primi volumi sono sotto stampa.

S. TOMMASO GENIO MORALE

SUMMARIUM. — Quibusdam mirantibus S. Thomam tantis laudibus efferri ob miram quandam praestantiam in doctrina de moribus, quippe qui eam non satis habeant perspectam, conatur A. ostendere: 1) S. Thomam procul dubio esse «genium moralis» (il genio della morale); 2) talem evadere potuisse quod esset «genium morale» (un genio morale). Alterum probant gravissima peritorum iudicia et eximiae quaedam virtutes S. Thomae summae de moribus, alterum naturalis illa mores tractandi facultas, quam eius profert ingenium «architectonicum, aequilibratum, syntheticum», quaeque ipsius sanctitate ad summam perfectionem adducta, ipsius cura apostolica ad agendum vehementer acta est.

I. — PREMESSA.

Del genio metafisico e anche teologico in genere di S. Tommaso si è scritto e parlato a sazietà. Ma se si afferma che S. Tommaso è un genio morale o addirittura il genio della morale si rischia di dire cosa che a molti riuscirà sorprendente e a certuni perfino inammissibile.

Le cause del diverso atteggiamento davanti alle due asserzioni ci sembrano da ridurre a queste: una minor stima, da parte di molti, e una minor conoscenza di S. Tommaso moralista. E poichè la minor stima dipende, in questo caso, dalla minor conoscenza, le cause del fatto cui abbiamo accennato si riducono in realtà a una sola: la poca, incompleta conoscenza che si ha in genere della morale di S. Tommaso.

Non che si ignori tutto o quasi. Si conoscono, anzi, molte tesi comuni a S. Tommaso e agli altri moralisti e, fors' anche, qualche opinione propria del Maestro. Ma quello che si ignora da molti sono le sue tesi base e caratteristiche, lo spirito scientifico: insomma, la sua morale come sintesi scientifica vasta, equilibrata, sublime. Questa, nonostante la sua importanza e la sua eccellenza unica, è davvero ignorata da troppi.

E affinché non si dica che si azzardano giudizi gravi alla leggera elenchiamo pure alcuni dei fatti che, a nostro modo di vedere, sembrano giustificare quello che diciamo (I).

(1) Diamo qui da principio, per ordine alfabetico, l'elenco esatto delle opere di cui ci siamo serviti o alle quali comunque ci riferiamo nel corso della nostra trattazione.

La meraviglia, innanzi tutto, che desta in molti il sentir dire che S. Tommaso è un genio morale, è già un indizio sicuro della poca dimestichezza che quei molti hanno con la sua sintesi morale. Difatti, se così non fosse, non ci si potrebbe meravigliare che della propria meraviglia.

In secondo luogo, è un fatto incontestabile, che, a differenza di quello che è avvenuto per la parte dogmatica, la sintesi morale di San Tommaso, non è diventata comune neanche fra i teologi e nelle scuole di morale. Le quali, com'è noto, si continuano a fare, o seguendo indirizzi e sistemi morali, ottimi senza dubbio, ma diversi da quello tomistico o cercando di amalgamare S. Tommaso con quello che si crede essere il buono dei nuovi sistemi e con le necessità della pratica, e mettendo capo, di fatto, a un ibridismo, che, in verità, non ha molto a che vedere con la scienza morale. Al riguardo, è certamente significativo il fatto che non è riuscito a imporsi, nelle scuole teologiche, neppure il punto base della morale tomistica, la concezione cioè di una teologia unitaria, secondo la quale è erroneo e impensabile una morale separata o autonoma rispetto alla dogmatica, come invece s'incominciò a considerarla dopo e nonostante S. Tommaso e la sua scuola (2).

Resta perciò inteso che agli autori, alle opere e ai luoghi qui citati rimandiamo il lettore tutte le volte che, nel corpo dell'articolo o nelle note, useremo le abbreviazioni usuali op. cit., loc. cit. — CERIANI D. G.: *Orientamenti della teologia morale*, La Scuola Cattolica LXXVI (1948), pp. 63-77; CAJETANI CARD. THOMAE DE VIO: *Commentarium in Prologum* 1. ae 2. ae, in Edit. Leonina operum S. Thomae, Tom. VIII, Romae 1895; CONTENSON VINCENTII O. P.: *Theologia mentis et cordis*, Augustae Taurinorum 1769, Tomus II, Liber sextus, Prae-loquium; DEPLOIGE SIMON: *Le conflit de la morale et de la sociologie*, Lovanio, 1913; GARDEIL A. O. P.: *Praefatio ad librum cui titulus «Tractatus de conscientia»* R. P. Reginaldi Beaudouin, Parisiis, 1911; GAR-RIGOU - LAGRANGE R. P. R. O. P.: *De Spiritu supernaturali theologiae divi Thomae* in Miscellanea Dominicana, Romae, 1923, pp. 141-150; GILSON ET.: *Saint Thomas d'Aquin*, Paris, 1930; GONET IO. BAPTISTA: *Clypeus Theologiae Thomisticae*, Tom. III, Pars II: *De Deo ultimo fine*, Praefatio; GRABMANN MONS. MARTINO: *Introduzione alla Summa Theologiae di S. Tommaso d'Aquino*, Versione ital. del dott. Di Fabio, Milano, 1930; MERKELBACH B. H. O. P.: *Summa Theologiae Moralis*, Vols. I - III, Desclee (Bruges), 1939; MICHELITSCH A.: *Commentatoren zur Summa Theologiae des hl. Thomas von Aquin*, Graz und Wien,

1924; ID.: *De Commentariis in Summam Theologiae S. Thomae Aquinatis*, in Xenia Thomistica, vol. III, Romae, 1925, pp. 449-458; MC' NABB P. V. O. P.: *Saint Thomas and moral Theology*, in Xenia Thomistica, vol. II, Romae, 1925, pp. 187-202; PEGUES R. P. THOMAS: *Commentaire française littéraire de la Somme Théologique de Saint Thomas d'Aquin*, vol. VI, Toulouse - Paris, 1911, Avant-Propos, p. VI; PRÜMMER D. M. O. P.: *Manuale Theologiae moralis secundum principia S. Thomae Aquinatis*, Tom. I-III, Triburgi Brisgoviae, 1928; RAMIREZ I. M. O. P.: *De hominis beatitudine tractatus theologicus*, Tomus I, Salmanticae, 1942; SERTILLANGES A. D., O. P.: *S. Tommaso d'Aquino*, trad. ital. di G. Bronzini, Brescia, 1931; WEBERT J.: *Saint Thomas d'Aquin le génie de l'ordre*, Paris, 1934. Le citazioni di S. Tommaso saranno fatte di volta in volta e secondo l'uso corrente.

(2) Per S. Tommaso e la sua scuola la teologia è scienza una e unica, di cui la dogmatica e la morale non sono che parti integranti. Verso la metà del sec. XVIII si rompe questa magnifica unità di disegno e prevale l'opinione, già avanzata dal Vasquez, che fa della dogmatica e della morale due scienze specificamente distinte. Per notizie più dettagliate vedi RAMIREZ, op. cit., pp. 11-12, 16.

E' certo che nelle cittadelle del tomismo e tra i confratelli del Santo Dottore, le cose vanno diversamente. Pure, anche in questi ambienti privilegiati, non tutto sembra allinearsi perfettamente con l'inscindibile unità e omogeneità della Somma.

In proposito, ci torna alla mente un fatto, di cui fummo testimoni, insieme con altri confratelli, durante i nostri anni di studio, in una grande città. In una clinica era morente uno dei nostri migliori Professori. Conscio dell'inesorabilità del male e della prossima fine, vi si andava preparando da Maestro. Leggeva e, da ultimo, si faceva leggere da noi studenti, il trattato « De Beatitudine » di S. Tommaso. Per lui, quel trattato, e tutta la Seconda Parte, non erano una novità. Tant'è vero che su alcuni punti della « Secunda Secundae » aveva scritto articoli, che non son morti con lui. Ma, appunto per questo, ci faceva tanta maggiore impressione una sua frase ripetuta più volte con accento di estrema convinzione e quasi di rimpianto: « La Somma di S. Tommaso! Della parte dogmatica mi pare di essere arrivato a impossessarmi, ma di quella morale, no ». Non riportiamo questo fatto per dargli un valore che non ha o' per generalizzare un'esperienza; ma solo perchè sembra avere una certa analogia e così introdurre all'intelligenza di fatti più generali e più significativi.

E' certo, per esempio, che il numero dei Commentatori della parte morale è di appena la metà in confronto al numero dei Commentatori della parte dogmatica (3). Certo ugualmente che, anche presso di noi, la cattedra di morale — e intendo della Seconda Parte della Somma — è sempre stata considerata seconda rispetto a quella dogmatica, considerata prima, e perciò riservata al capo dello studio o al Reggente. Che il qualificativo di « seconda », in qualche luogo, sia stato accentuato in modo da far pensare a un « secondaria » è cosa che, presso di noi, di sicuro, non è mai stata facile e molto meno comune. Come fine, tuttavia, in proposito l'accento del P. Gardeil, quando riferisce, in lode di un Reggente, che si era riservato, contrariamente all'uso, la cattedra « seconda » proprio per rialzare nel suo Studio il tono della scuola di morale! (op. cit., pag. VI) (4).

(3) Il MICHELITSCH, riassumendo nell'articolo di Xenia Thomistica il suo libro sui Commentatori della Somma, dà questi dati conclusivi: Commentarii in Summam universam, 75, forsitan 90; in Partem I, 217, forsitan 218; in Partem I-II, 108; in Partem II-II, 90; in Partem III, 147; in Supplementum, 7. Vedi anche RAMIREZ, op. cit., p. VIII.

(4) Quamvis enim Doctor nosfer (R. P. R. Beaudouin) artis logicae solertissimus, metaphysicae et theologiae speculativae disputationibus polleret, quo tempore in Regentem Studiorum est renuntiatus. Secundae Partis Summae Theologicae totum spontaneumque se vovit, ut studia moralia, in quiebat, ad dogmaticorum fastigium, in Collegio sibimetipsi commisso, peraequarent ». Op. cit., p. VI.

Quello invece che notoriamente è comune anche da noi, è che la scuola di morale fatta sul testo di S. Tommaso è «integrata» da un corso settimanale di morale pratica o casuistica, quando non si arriva — certo per la difficoltà che presenta lo studio della morale fatto direttamente sul testo di S. Tommaso — a sostituirla con un corso fatto su manuali ottimi e fedelissimi a S. Tommaso senza dubbio, ma che, per la loro stessa diversa impostazione, non possono rendere l'inconfondibile spirito di maestà e di ordine, che tutta pervade da un capo all'altro la sintesi morale della Somma (5).

Non ignoriamo quello che si usa dire a giustificazione di questi fatti.

La morale — lo dice anche S. Tommaso (6) — intanto è utile in quanto è pratica e scende al particolare. Ma è innegabile che la morale, così com'è esposta nella Somma, è molto, troppo speculativa e difficile, troppo filosofica e scientifica. Nessuna meraviglia quindi che, specie nei Seminari, si lasci un po' da parte per andare in cerca di qualcosa che sia più accessibile e più pratico, più utile per Sacerdoti, che, appena ultimati gli studi, si ha bisogno di... lanciare nel ministero.

Il fatto poi che la parte morale della Somma sia stata meno studiata e quasi meno considerata anche dai Commentatori di S. Tommaso, per i quali il suo carattere speculativo e scientifico avrebbe dovuto costituire un'attrattiva, è da attribuirsi non ad una minore considerazione, ma al fatto contingente che, in passato soprattutto, le questioni morali non assunsero all'importanza e non furono di attualità come molte di dogmatica.

Non entriamo in merito alla verità e al valore di queste osservazioni. Ci limitiamo a constatare che confermano, invece di impugna-

(5) Alludiamo ai manuali dei domenicani Prümmer e Merkelbach già citati nella nota 1^a. Anche il Ceriani, nella sua nota comparsa recentemente su *La Scuola Cattolica* (loc. cit., pp. 65, 66), mette in risalto il pregio che viene a questi manuali dalla loro fedeltà alla dottrina e al metodo della Somma. «I Padri Domenicani, invece, (e cita in nota i due autori da noi sopra ricordati) si tengono legati di solito alla metodica tomistica.... Noi lamentiamo che la morale si sia un po' staccata dalle altezze dogmatiche, che sia divenuta eccessivamente negativa, troppo interessata cioè

a marcare la divisione del lecito e dell'illecito. A ricondurre l'etica cristiana (al suo giusto livello) pare assai utile la metodologia tomistica che orienta lo studio teologico dell'attività cristiana sviluppandolo attorno alle virtù infuse e ai doni dello Spirito Santo ».

(6) « Post communem considerationem de virtutibus et vitiis et aliis ad materiam moralem pertinentibus, necesse est considerare singula in speciali: sermones enim morales universales minus sunt utiles eo quod actiones in particularibus sunt ». 2^a, 2^ae, Prol. Vedi anche 1^a - 2^ae, q. VI, Prol.

re, il fatto da noi sottolineato, ossia che la morale di S. Tommaso — qualunque ne sia la ragione — è meno nota della sua dogmatica (7). Di qui com'è già stato detto, le meraviglie e i dubbi, quando si sente lodare S. Tommaso come genio della morale. Questa, tuttavia, sembra essere la verità ed è per questo che ci permettiamo di sottomettere alla riflessione, e magari alla critica, dei nostri lettori le ragioni che ci sembrano appoggiare la tesi che proponiamo.

2. — S. TOMMASO « GENIO DELLA MORALE ».

Il primo argomento è — diciamo — di autorità, ricavato cioè dal parere dei competenti, che, in tutti i secoli, lodarono in modo particolare nell'opera di S. Tommaso la sua morale. Il Grabmann, indiscusso conoscitore della teologia medioevale, ricorda, nella sua « Introduzione alla Somma » (pp. 90, 124) che, pochi anni appena dopo la morte di S. Tommaso, già si facevano in vari luoghi sunti della parte morale della Somma e osserva come questo stia a significare la grande stima in cui, fin da allora, era tenuta dai dotti la morale di S. Tommaso. Lo stesso autore riporta (ibid.) dalla « Chronica » di un Minorita contemporaneo o quasi di S. Tommaso queste testuali parole: « Item magister Thomas, clarum Dei organum in theologia et in naturalibus et *praecipue in moralibus* ». Come si vede, la testimonianza è quanto mai lusinghiera per S. Tommaso moralista, anche perchè è logico pensare che l'oscuro cronista, più che il proprio, riferisce il parere comune agli ambienti intellettuali del tempo, quelli francescani (antitomisti) non esclusi. Assicura infatti il Grabmann (op. cit., p. 90) che capolavoro di S. Tommaso era ritenuto dai contemporanei la Seconda Parte della Somma.

A distanza di quasi sette secoli — e la cosa è significativa — il giudizio dei competenti non è cambiato. Il Pègues, il celebre autore del grandioso « Commentaire français littéral de la Somme théologique de Saint Thomas d'Aquin », e al quale non si può certo negare una singolarissima conoscenza di tutta l'opera di S. Tommaso e dei Com-

(7) Si sarebbe tentati di dire che già il Gaetano era di questo parere. Significativo comunque quello che scrive al principio del suo commento alla 1^a 2^ae e che sembra riferirsi perciò, almeno in modo tutto particolare, alla morale di S. Tommaso. « Quamquam propositum meum fuerit super libros *De Anima* coepta perficere, antequam novum

hoc opus aggredere, magis tamen debitum arbitratus sum prosequi commentationes super *Summam* divi Thomae, tum quia hoc directe ea quae ad salutis viam spectant docet; tum quia *doctrina haec in Italia satis dormit, et tamen opportuna est valde* ». Op. cit., loc. cit.

mentatori, afferma: (8) « La Seconda Parte è la più originale e, in certo senso, la più geniale della Somma teologica ». Il Grabmann (op. cit., p. 137) fa suo questo giudizio e lo rinforza scrivendo che « Il P. T. Pègues O. P. ha pienamente ragione quando designa la Seconda come la parte più originale e, in certo senso, più geniale della « Summa theologiae ». Il P. Vincenzo Mc Nabb, il celebre predicatore e scrittore inglese morto pochi anni or sono in concetto di santità, dimostra (nell' articolo cit.) che San Tommaso è addirittura il « Padre della morale cattolica ». Elogio questo tanto più autorevole in quanto altro non è che la traduzione letterale del passo della « Studiorum Ducem » dove Pio XI, dopo aver esaltato S. Tommaso come il migliore autore dogmatico, passando a parlare della teologia morale, gli attribuisce il merito di esserne stato il primo costruttore. « Item (S. Doctor) praeterea solidam theologiae doctrinam de moribus condidit ». E aggiunge che non è minore il merito di San Tommaso in fatto di teologia ascetica e mistica: « Nec minus nobilitata est eius in asceticis mysticisque scientia ». Lo stesso affermano sostanzialmente il P. Lottin O. S. B., il Deploige, il Sertillanges, il Gilson e altri.

Esplicite testimonianze del genere sono meno frequenti presso i grandi Commentatori di S. Tommaso dei secoli passati; ma questo si spiega facilmente pensando alla minore sensibilità di questi autori per il lato storico delle dottrine. Del resto non mancano del tutto, al riguardo, anche presso di loro, dichiarazioni esplicite e quanto mai espressive. Valga per tutte quella enfatica, ma non per questo meno significativa del Contenson, che afferma essere la morale di S. Tommaso di tanta importanza ed eccellenza e così sacra per ogni vero tomista che ciascuno di essi, messo per ipotesi dannata nell'alternativa di dover sacrificare qualcosa della dottrina del Maestro, sarebbe disposto ad abbandonare qualcuna delle tesi speculative di Lui, piuttosto che allontanarsi di un apice dalle sue norme morali (9).

Facile sarebbe moltiplicare queste testimonianze in favore di San Tommaso moralista; ma forse non è il caso, dal momento che sembra già lecito concludere da quello che si è detto: 1° che i veri tomisti hanno sempre riconosciuto al loro maestro una particolare ec-

(8) « Cette seconde partie de la Somme Théologique en est la partie la plus originale et, en un sens, la partie la plus géniale ». Op. cit., Vol. VI, Avant-Propos, p. VI.

(9) « Veritas tamen est veros Angelici

Praeceptoris discipulos rigidiores esse moralis eius doctrinae sectatores, adeo ut si aliquando rerum deserendus foret magister ille in cuius verba iurarunt, data optione mallent ab eius speculativis assertionibus recedere quam decisiones morales quadantenus temerare ». Op. cit., loc. cit.

cellenza nelle cose morali; 2°) che questa convinzione, vivissima tra i contemporanei del Santo Dottore e poi un tantino oscurata in seguito, si è fatta più viva e più cosciente nei tempi vicini a noi, certo a motivo dello sviluppo eccezionale che hanno avuto in questi ultimi decenni e che continuano ad avere gli studi morali in genere e quelli sociologici e mistici in particolare.

Ma per quanto le testimonianze dei dotti abbiano valore e la loro convergenza costituisca anzi un valido argomento, quello che più conta sono i fatti. Ora, riguardo all'argomento che ci interessa, i fatti si riducono in sostanza all'opera morale lasciataci dal S. Dottore e specialmente alla Seconda Parte della sua Somma. In fondo un fatto solo, ma più che sufficiente, per confermare in pieno il parere dei competenti e per assicurare a S. Tommaso l'appellativo di genio della morale. E qui il discorso potrebbe frastagliarsi in infiniti esempi e prove di dettaglio. Ma non è nostra intenzione seguire, per il momento, questa via. In caso, ci torneremo sopra in altra occasione. Per lo scopo che ci siamo prefisso in questo articolo è sufficiente rilevare, in tre proposizioni chiare e precise, i meriti principali di San Tommaso moralista, quali si ricavano da un esame oggettivo della sua sintesi morale, completato dai dati storici che gli specialisti sono ormai concordi nell'ammettere.

Prima proposizione: S. Tommaso è il primo fra i Dottori della Chiesa che ha trattato a parte la morale, ossia che, in una sintesi teologica completa, ha concesso alla morale l'attenzione e il risalto che le compete consacrando ad essa un'intera, ampia parte della sua Somma, invece di trattarne saltuariamente in occasione di questioni e trattati dogmatici aventi attinenza più o meno stretta con questioni morali.

Seconda proposizione: S. Tommaso è il primo che ha trattato la morale teologica in modo completo, con la dovuta profondità ed ampiezza, senza nulla trascurare e nulla confondere, con una acutezza di analisi e una potenza di sintesi che formano anche oggi la meraviglia dei competenti tanto nel campo psicologico che in quello morale.

Terza proposizione: S. Tommaso per primo ha trattato la teologia morale in modo scientifico. Per primo cioè ha costruito coi materiali attinti alla doppia sorgente della rivelazione e della ragione una sintesi morale completa, armonica, solidissima.

Sicchè S. Tommaso è il costruttore della teologia morale come scienza e l'architetto possente della sintesi morale più completa e più alta di tutti i tempi. E' dunque non solo lecito ma necessario e doveroso concludere che egli è davvero il Genio della morale.

3. — S. TOMMASO « GENIO MORALE ».

Ma si vorrebbe fare un passo di più e aggiungere che S. Tommaso non solo è il genio della morale, ma anche un genio morale, intendendo dire con questa distinzione che S. Tommaso potè fare opera geniale nella sistemazione della morale cattolica anche e proprio perchè aveva sortito da natura — e perfezionò poi con la grazia — un genio particolarmente adatto e incline agli studi morali.

A provarlo — se è vero che *operatio sequitur esse et modus operandi modum essendi* — basta la sua sintesi morale, la parte più geniale e più nuova — come è già stato detto — dell'intera sua produzione scientifica e quella nella quale S. Tommaso dà la misura esatta del suo incomparabile valore di architetto intellettuale.

E' facile indovinare quello che si potrebbe opporre. — Non è stata la sua particolare attitudine d'ingegno e di pensiero a fare di S. Tommaso il genio della morale, ma circostanze esterne che a questo l'hanno portato e quasi costretto suo malgrado. — La sintesi dogmatica era già stata abbozzata da molti altri: non si poteva essere più nuovi! L'intera opera morale di Aristotele si diffuse nei centri culturali cattolici giusto nel tempo in cui S. Tommaso era nel pieno esercizio della sua attività scientifica, ed era naturale quindi che più e meglio degli altri ne approfittasse.

E noi ammettiamo la giustezza di queste osservazioni e concediamo l'influsso di queste circostanze sull'opera morale dell'Aquinate; ma siamo convinti che tutto questo non basta a spiegare la genialità e la perfezione della sintesi morale del Maestro. Circostanze del genere possono spiegare una maggiore attenzione prestata alla parte morale, un uso più abbondante di materiali aristotelici, una trattazione meno incompleta e meno disorganica della morale; ma non una sintesi dell'ampiezza, della penetrazione, dell'organicità e dell'equilibrio, della perfezione di quella di S. Tommaso. Per essere capaci di risultati così alti, qualunque sia il campo nel quale si lavora, bisogna possedere delle qualità native superiori, essere nati e sentirsi fatti per quell'opera, averne il gusto e la passione istintiva: il genio nel senso latino ed etimologico del termine.

Si dirà forse che S. Tommaso non poteva avere una particolare tendenza alla morale, dotato com'era di un genio metafisico o speculativo? — L'osservazione, anche se contiene una parte di vero, non conclude, perchè non è affatto raro il caso di un genio plurivalente, specie quando si tratta di campi affini. E che il genio speculativo e il pratico non solo non si oppongono e non si elidono, ma anzi si richiamano e si completano è dottrina classica per Aristotele e S. Tommaso, che la stilizzarono per giunta nel celebre adagio « *intellectus speculativus extensione fit practicus* ».

Il Deploige ha dimostrato, nel suo libro « *Le conflit de la morale et de la sociologie* », che S. Tommaso abbonda in esempi e richiami di carattere morale, come S. Alberto in quelli di carattere scientifico o naturalistico. Ora è noto che il carattere dell'esemplificazione, di cui si serve di preferenza un autore, è intimamente connesso con le sue tendenze e le sue abitudini più radicate di pensiero e di vita e fornisce perciò un indizio sicuro del suo orientamento spirituale profondo. Ne è una riprova lo stesso S. Alberto, perchè è ammesso da tutti che possedeva realmente la stoffa dello scienziato nel senso moderno del termine. Sarebbe dunque azzardato ricavare dal tipo di esemplificazione abituale a S. Tommaso una riprova della sua tempra di moralista?

D'altra parte, oltre queste prove della massima importanza, in quanto basate su dati di fatto che tutti possono riscontrare, non mancano ragioni, diciamo così, a priori tutt'altro che prive di interesse e di valore. Rinunciamo a esaminarle tutte e molto più ad analizzarle minutamente; ma accennare a qualcuna ci sembra necessario per la completezza dell'argomento che stiamo trattando e utile per cogliere sotto un nuovo punto di vista la personalità così ricca e complessa del Dottore Angelico.

Il P. Weibert, nel suo bel libro « *Saint Thomas d'Aquin le génie de l'ordre* », ha dimostrato, con ricchezza d'informazione e con profondità di analisi, che S. Tommaso è davvero il genio dell'ordine non solo nel senso generico che sa cogliere i nessi che legano tra loro le idee e le cose, ma più ancora nel senso specifico del saggio architetto costruttore di sintesi maestose piene di armonia e di solidità. Questa caratteristica del genio architettonico a noi pare che abbia particolare affinità proprio con la morale, in quanto questo non è cognizione di un ordine esistente in natura, ma ordine e architettura razionale che la mente considerando fa e pone negli atti umani e

nelle loro serie (10). In altre parole, richiede più genio architettonico la morale che le scienze speculative. Ed è appunto per questo che sembra avere maggiore affinità con le caratteristiche proprie del genio di S. Tommaso.

Inoltre, la morale è scienza in cui i sommi principi dell'agire non solo estendono la loro virtualità fino alle conclusioni della scienza morale, ma vengono applicati al caso particolare e contingente, ossia all'atto umano qual'è realizzato nelle varie contingenze della vita. In terminologia tomistica: la morale è scienza in cui prevale il metodo sintetico (11) (nel senso spiegato) e che, in quanto continuata dalla prudenza, raggiunge l'esistente particolare e concreto. E chi non ravvisa anche in questo le particolarissime analogie che intercorrono tra la morale e S. Tommaso, genio eminentemente sintetico e del reale, anzi dell'esistente, si direbbe ora, dando senso tomisticamente accettabile ad una filosofia di moda?

Di più, S. Tommaso, genio dell'ordine, è anche necessariamente genio dell'armonia e dell'equilibrio, della bellezza spirituale. E dove allora più e meglio che nella morale — in cui si tratta di equilibrare tanti elementi in apparenza contrari e certo contrastanti; di trovare il sereno della perfetta virtù cristiana nonostante le nuvole dell'ignoranza e gli uragani impetuosi delle passioni; di armonizzare natura e grazia senza nulla togliere e nulla deformare — avrebbe potuto esercitarsi e dare la misura della propria possanza un genio sublimemente armonico come quello del Dottore Angelico?

Per tutti questi motivi sembra logico concludere che il genio di S. Tommaso doveva avere un'affinità nativa con le scienze morali. D'altra parte, parlando di un simile maestro, non ci si può fermare al genio; bisogna passare al santo. E questo non solo perchè, in lui, la santità non è meno alta del genio, ma perchè è proprio essa che sembra affinare al massimo l'attitudine morale del suo genio.

(10) « *Ordo quadrupliciter ad rationem comparatur. Est enim quidam ordo quem ratio non facit, sed solum considerat, sicut est ordo rerum naturalium. Alius autem est ordo, quem ratio considerando facit in proprio actu, puta cum ordinat conceptus suos ad invicem, et signa conceptuum, quia sunt voces significativae. Tertius autem est ordo quem ratio considerando facit in operationibus voluntatis. Quartus autem est ordo quem ratio considerando facit in exterioribus rebus, quarum ipsa est causa, sicut in arca et domo.* ». In libr. *Ethicor.* Aristot., libr. I, Lect. I, n. 1.

(11) « *Et quia secundum artem demonstrativae scientiae, oportet principia esse conformia conclusionibus, amabile est et optabile, de talibus, idest tam variabilibus, tractatum facientes, et ex similibus, procedentes ostendere veritatem, primo quidem grosse idest applicando universalialia principia et simplicia ad singularia et composita, in quibus est actus. Necessarium est enim in qualibet operativa scientia, ut procedatur modo composito.* » ossia con metodo sintetico. In I *Ethic.*, Lect. III, n. 35.

Tutti sanno con quanta forza il genio eminentemente oggettivo e realistico di S. Tommaso si porta istintivamente sopra la realtà. Questa, però, non è mai colta così bene come quando è vissuta e sperimentata. Ora la condizione di favore tutto particolare in cui si trova il santo per rispetto alla morale teologica è appunto questa: che egli la vive e la sperimenta per intero, dal suo gradino più basso a quello più alto, dal suo inizio alla perfezione consumata. Si può ben dire che un Santo teologo si sente naturalmente portato ad essere moralista come si sente naturalmente portato a ragionare delle sue esperienze più profonde e più dolci e che di tanto si sente facilitato questo compito di quanto la sua vita perfettamente adeguata alle esigenze della morale cristiana, diventa per lui come il libro vivente dal quale gli è facile ricavare e quasi trascrivere la scienza morale. In sostanza, S. Tommaso ha vissuto integralmente la sua morale e ha codificata sapientemente la sua vita. Per questo, è giusto affermare che la sua vita di santo lo ha abilitato alla sua morale sublime forse più ancora di quello che la sua morale non abbia giovato alla sua vita (12).

S. Tommaso però non fu un santo anacoreta e neppure esclusivamente contemplativo, ma un santo domenicano, il che vuol dire un santo Apostolo. Si potrà discutere se e fino a qual punto questa fiamma apostolica influì direttamente sul genio morale di S. Tommaso; ma è impossibile non riconoscere che essa influì sulla messa in opera di quel genio al punto da spronare e quasi costringere il Santo Dottore a diventare il genio della morale. Che cos'è un apostolo, nel senso cristiano del termine, se non un uomo, che, preso dall'amore di Dio e del prossimo, si fa modello e maestro a tutti di quella superiore sapienza che conosce e insegna le vie della perfezione e della salvezza? — Ma questa divina sapienza maestra di salvezza agli uomini è, in modo tutto particolare, la teologia morale concepita nel senso positivo e pleniore di S. Tommaso. Naturale per-

(12) Anche il Gonet aveva già osservato che la morale di S. Tommaso ha il pregio singolare di tenere il giusto mezzo tra il rigorismo e il lassismo e inoltre la garanzia di verità e di bontà che le viene dall'essere stata vissuta da un gran santo prima ancora che scritta da un grande Maestro. Riportiamo per infero il testo bellissimo: « Neque enim Aquinas noster ille est, cuius (ut loquitur Salvianus) *lectionem tantum habemus vitam non habemus*, prius enim in seipso legit, quae postea scripsit: praecepta aliis tradidit, quae a se famquam

ab exemplari didicit; atque id unum antequam doceret spectavit, quia ratione viveret; ut ostenderit caeteris qua lege vivendum esset. Hoc est, Amice Lector, quod ut caeteras huius Ethicae dotes taceam, eam citra cuiusque iniuriam aliis omnibus anteposendam probat ipsiusque securitatis argumentum vix aliud maius proponi potest, quam quod vitae praeceptoris per omnia sanctissimi regula fuerit. Moralem ergo accipe et lege, in qua tam Doctoris Angelici praecepta, quam Angelici exempla videns, non tam disputare quam vivere docearis ». Op. cit., loc. cit.

ciò che questo santo apostolo si sentisse spinto a dedicare le prodigiose energie del suo genio alla costruzione di una morale cristiana per quanto possibile perfetta, sicuro di soddisfare così non meno alla sua pietà di santo che alla sua vocazione e al suo dovere di apostolo.

Per svolgere il nostro argomento da ogni punto di vista, necessario e interessantissimo sarebbe stato rifarsi anche alla fisiologia e chiederle conferma di quello che è stato detto specie riguardo alle predisposizioni native del genio di S. Tommaso. Per ora, tuttavia, non possiamo che prospettare questo lato del tema, troppo scarse essendo e troppo incerte, in proposito, le informazioni che ci è stato possibile raccogliere.

Com'è naturale, assumiamo in pieno la responsabilità di quello che abbiamo affermato, ma non vorremmo essere fraintesi.

Precisiamo, perciò, prima di finire, che scopo nostro, nello stendere queste note, non è stato di dimostrare che S. Tommaso fu solo e neppure principalmente un genio morale; ma che egli fu anche, per natura e per grazia, un poderoso genio morale e che questo favorito e stimolato dalle circostanze e dalle esigenze dell'apostolato, permise e quasi costrinse S. Tommaso a diventare il costruttore della sintesi morale più perfetta, il genio della morale.

A questa conclusione, ci sembra, avrebbero sottoscritto gli antichi, che, indicando S. Tommaso con l'appellativo di « prudentissimo », gli attribuirono in modo superlativo la virtù propria del moralista. Di sicuro sottoscrive il Padre Sertillanges con questa frase lapidaria, che troviamo nel suo libro « S. Tommaso d'Aquino » (p. 154): « Genio metafisico superiore, Tommaso d'Aquino è anche, e forse ancora di più, un genio morale. La sua santità lo porta a ciò naturalmente ».

Così dunque dimostrano i fatti, così affermarono i contemporanei del Santo Dottore e così affermano i moderni tomisti, e noi amiamo pensare che questo accordo dei secoli sia indice sicuro di verità.

P. G. M. GHINI

IL PROBLEMA DEI RAPPORTI TRA SCIENZA E FILOSOFIA

SUMMARIVM. — Philosophia ac « scientiae » quae in rerum naturae investigatione versantur, cum nostris temporibus separatim tractentur, tamen habent quoddam commune vinculum et ratione quadam inter se coniunguntur. Quae ut definiantur proferuntur sententiae: 1) eorum qui « scientias » ita extollunt ut philosophiam omnino minuant (scientismus); 2) eorum qui philosophiam e contrario tantis laudibus efferunt ut deprimant « scientias » (idealismus); 3) eorum denique qui medium quendam cursum inter contraria obtinentes philosophiae ac « scientiis » suum cuique tribuunt.

C'è, per gli uomini di alto pensare, un problema vitalissimo per lo sviluppo e la vita della stessa intelligenza, un problema di grande importanza per tutto l'umano sapere.

Anche se a volte si cerca di trascurarlo, di soffocarlo con l'occupazione totale in un dato settore, come per esempio il filosofo fa con l'immergersi nel pelago infinito dei problemi filosofici che le vecchie e nuove filosofie presentano, e come l'uomo di scienza fa per le nuove teorie scientifiche; tuttavia il problema spontaneamente, necessariamente, inevitabilmente torna sempre a galla e a interessare e tormentare questi uomini immersi nella ricerca della verità sotto un loro proprio punto di vista. Esso affiora proprio ai margini delle due grandi attività naturali del pensiero umano che si disputano la verità nel campo del reale: scienza e filosofia.

Per convincersene, basterebbe dare uno sguardo a quanti volumi e articoli e a quanti Congressi filosofici e scientifici sono stati ad esso dedicati solo in questi ultimi venti anni.

E' il problema delle relazioni che corrono tra scienza e filosofia: relazioni di dipendenza o autonomia, di identità o distinzione, di collaborazione o separazione, di superiorità o inferiorità che formano il tema, anche se non tanto preferito per le gravi difficoltà inerenti e per le soluzioni quasi sempre insoddisfacenti agli uni o agli altri, certo necessariamente e molto discusso fra filosofi e uomini di scienza.

Tutta questa attualità intorno a questo problema, tutto questo insieme di ricerche e di studi richiesti, non dalla volontà degli

uomini che farebbero forse volentieri qualcosa di più agevole, ma dalla natura stessa delle cose, nel suo complesso, come semplice fenomeno può sembrare già un argomento estrinseco atto a mostrare che relazioni fra scienza e filosofia debban esserci.

Ma come e in quale misura?

Per farci meglio strada, vederci con più luce e orizzontarci con maggiore facilità nel groviglio di opinioni sui rapporti fra le scienze e la filosofia, partiamo da una constatazione di fatto un po' vaga, è vero, ma certa, generale, sentita e affermata un po' da tutti.

E' un fatto evidente e constatabile da chiunque lo voglia che nei corsi e nei trattati moderni di Fisica, di Chimica, di Fisiologia, di Psicologia sperimentale e di ogni altra scienza positiva non vengono trattati ulteriori classici problemi filosofici, come se ogni scienza avesse una spiegazione perfetta, completa, ultimata in se stessa; e del pari ordinariamente nei corsi e nei trattati moderni di Filosofia non si parla delle nuove conquiste della Scienza, neanche di quelle che ormai hanno qualche secolo di vita, con quello spirito, con quella comprensione e assimilazione, caratteristiche dei nostri antichi, come se le scienze fossero cose superflue o accidentali per la Filosofia.

Con questo non si pensa affatto di escludere la buona volontà e gli sforzi di quelli che si sono cimentati in queste questioni, come per esempio fra i contemporanei neoscolastici Mercier, Fröbes, Barbado, Gemelli, Duhem, Maritain, Nys, Hoenen, Farges, Fernandez, Rossi, Fatta, ecc. e, fuori della Scolastica, Einstein, Meyerson, Planck, Eddington, De Broglie, Mach, Poincarè, Witehead, Orestano, Fantappiè. Si potrebbe però dire che, ordinariamente, chi si prova in queste questioni scientifico-filosofiche rischia di essere o troppo filosofo e poco scienziato, o troppo scienziato e poco filosofo, a danno alternativamente e inevitabilmente o della filosofia o della scienza (1).

Proprio per l'esito poco soddisfacente ottenuto dagli uomini che hanno voluto unire scienza e filosofia, alcuni hanno pensato di separarle, di scinderle completamente. Così, per esempio, Carlini, nel suo libro «Avviamento alla Filosofia», parlando delle relazioni

(1) Il P. DE MUNYNYCK O. P. in un suo articolo «La Philosophie de la Nature et les Sciences naturelles» ricorda ripetuti curiosi casi di scantonamenti del filosofo nel

campo delle scienze particolari e dell'uomo di scienza nella filosofia. (cfr. *Lectiones Academicæ*. Romae, 1936).

fra « La Filosofia e le Scienze », afferma che la Filosofia è una scienza autonoma.

« Anzitutto, dunque, — egli scrive — affermiamo che la filosofia non è nè suddita, nè sovrana, nè collega delle scienze, in quanto non si trova nei loro quadri: nè sopra, nè sotto, nè da un lato. Non si aggiunge ad esse, non le supplisce o compie sul loro terreno particolare, non ha l'impegno di coordinare i loro risultati, nè quello di verificarne le basi. A tutti questi lavori, e agli altri somiglianti, ci han da pensare, e ci pensano, le singole scienze, le quali, quando ne han bisogno si creano per conto loro certe scienze così dette generali, che siano delle sintesi o analisi sommarie dei loro fondamenti e conclusioni » (1). E dopo aver indicato il compito della Filosofia, che è « studiare quel pensiero che è il creatore di tutte le scienze » e il suo oggetto, che « non è l'universo fuori di noi, ma noi che lo pensiamo », (2) giustifica la sua posizione, con « la considerazione dei danni prodotti dalla via opposta seguita da coloro che ritennero che la filosofia, appoggiandosi alle scienze naturali, e in modo particolare alla psicologia, dovesse riceverne solidità e concretezza maggiore. La filosofia — continua — perdeva per questa via pian piano la sua autonomia, mentre il suo dominio, invaso dalle scienze divenute affini, veniva poi da esse conquistato definitivamente... Il fatto andò, press'a poco così. Il fisiologo, ad esempio, fu molto contento della dignità filosofica riconosciuta alla sua scienza: il titolo di filosofo, si sa, non dispiace agli scienziati, anzi se ne rallegrano come di un'onorificenza. Ma poi, messosi a parlar di filosofia, non poté oltrepassar la cerchia della sua speciale disciplina, e tutto il resto — il pensiero, lo spirito, l'autocoscienza — dichiarò superfluo e vano gioco di parole, cabala (metafisica!) e perditempo. D'altra parte, la filosofia si trovò impotente a protestare, perchè, messa alla prova, vivendo d'accatto, sciorinava dalla cattedra e su per i libri idee tolte qua e là da scienze ch'essa non viveva, e di cui doveva parlare senza la competenza di chi a quei particolari studi aveva consacrato la mente » (3).

(1) CARLINI A. — Avviamento alla Filosofia. Firenze, 1936. Parte II. La filosofia e le scienze, pag. 20.

(2) CARLINI A. — Opera citata, pag. 21.

(3) CARLINI A. — Op. cit. pag. 22.

In sostanza il Carlini non si allontana di molto da questa primitiva posizione presa riguardo ai rapporti tra scienza e filosofia

quando in un recente articolo (« Filosofia e scienza » in *Giornale di Metafisica* a. III, n. 3, pag. 221-225) parla anche di collaborazione positiva tra scienza e filosofia almeno nel problema gnoseologico-epistemologico. Anche qui anzitutto afferma che « l'oggetto proprio della filosofia è la coscienza nella sua interiorità, la coscienza di se stesso (autocoscienza); l'oggetto proprio della scienza è il mondo fisico (inteso

E' questa una pagina vera della storia del pensiero moderno, che sembra a prima vista giustificare ed esigere la separazione delle scienze dalla filosofia.

Comunque è certo che col progresso delle scienze sperimentali di questi ultimi secoli la separazione e l'indipendenza o autonomia delle scienze naturali dalla filosofia si è fatta sempre più netta, ed è certo che oggi, nonostante gli studi e gli sforzi di molti specialisti, non si arriva a colmare il vuoto e a riallacciare queste due grandi branche dell'umano sapere: la filosofia e la scienza presa nel senso moderno. Ciascuna pensa, sviluppa e risolve i problemi a modo suo.

Sappiamo che non è facile essere un vero scienziato, come non è facile essere un profondo filosofo, e quindi non intendiamo fare le meraviglie perchè uno stesso uomo non sia insieme scienziato e filosofo.

Ci preme solo far notare che ora, per ragioni molteplici che non è qui il caso di esaminare, filosofia e scienza procedono ciascuna per conto proprio.

Questo il fatto, che è stato occasione di un più vasto sviluppo per le scienze, ma che ha messo scienziati e filosofi nella condizione penosa di privare le rispettive discipline dell'aiuto prezioso che ciascuna deve ricavare dall'altra.

Ci domandiamo se questo stato di fatto sia giustificato o giustificabile razionalmente: se il fatto sia insieme una verità da sostenere o non piuttosto un errore da correggere.

Intorno a questo problema le opinioni sono molto varie. Riferiamo solo quelle che hanno maggiore importanza e alle quali si possono ridurre le altre.

1°) Tendenza che, in nome della scienza, sacrifica o svaluta la filosofia.

Alcuni negano alla filosofia un contenuto e un oggetto proprio, e anzi l'esistenza stessa della filosofia del reale, sia essa metafisica o filosofia della natura.

Molti tra gli scienziati e i filosofi scientifici d'una certa importanza riconoscono come filosofia pura la sola Metafisica, appunto perchè più razionale, più deduttiva, più lontana e astratta

questo termine nella sua generalità)», « Il primo risultato della distinzione dell'oggetto della scienza da quella della filosofia dovrà essere questo: che l'una non deve invadere il campo dell'altra. La filosofia non deve (non può) sostituirsi alla scienza, la

quale procede con propri metodi, conformi alla natura del suo oggetto. Ma anche la scienza dovrà guardarsi dall'entrare in questioni che non si possono trattare con i metodi della ricerca volta al mondo fisico.

dalla verità sensibile e singolare. E in questo non sbagliano di molto. Ma le negano ogni valore scientifico. Tali, tra i Greci, gli Scettici, e, tra i più recenti, gli Empiristi dell'ultimo secolo e del nostro. Per questi, l'unico criterio di verità è l'esperienza, l'unico fatto che ha valore è quello positivo. La conoscenza viene ristretta al mondo sensibile, con eliminazione quindi delle questioni di ente, di sostanza, di causa, di Dio e di tutte le altre della vecchia Metafisica. Per loro il prodigioso progresso delle scienze naturali è prova sicura del valore del loro metodo induttivo e sperimentale nella ricerca della verità, e della inutilità, se non proprio falsità, della Metafisica e della Filosofia.

Fra essi, alcuni più indulgenti, volendo salvare almeno l'esistenza, o il nome d'una filosofia, si sono fermati con preferenza alla filosofia della natura, riducendola però solo a una sintesi delle leggi scoperte dalle varie scienze naturali, sconfessando, in realtà, ogni Metafisica e ogni vera Filosofia. Se vengono risollevate questioni fondamentali, sono risolte in modo meccanicistico.

E' questo il sistema detto, con parola moderna, **Scientismo**.

Su questa linea, è noto il positivismo di Augusto Comte. Per lui non vi è filosofia se non come sistemazione delle scienze particolari, che assorbirebbero così in se stesse la filosofia (1). Più o meno nello stesso modo definiscono la filosofia Wundt, Ostwald, Mach, Levy-Bruhl, Hartmann, Avenarius, Paulsen, Lalande, Fouillée (2).

E' logico che per questi scienziati tutta la filosofia — altro non essendo che la sistemazione e la sintesi metodica delle conclusioni scientifiche di un dato tempo — dovrebbe essere in continua evoluzione e cambiamento come e più delle scienze. Se queste infatti possono, a volte, procedere per semplice addizione di un fatto nuovo a un vecchio, di una nuova scoperta ad un'altra; la filosofia, invece, può essere completamente rovesciata da una nuova scoperta, può essere indirizzata tutta verso un nuovo punto centrale, un nuovo equilibrio, una nuova sistemazione richiesta dalle nuove conclusioni scientifiche. E' l'assorbimento della filosofia nelle scienze.

Altri, più radicali e più decisi, senza troppe ragioni e senza alcuna restrizione, riducono la metafisica e la filosofia a un ragiona-

(1) COMTE A. — *Cours de Philosophie positive*. Paris, 1907. Tome I, Ire leçon.

(2) Per WUNDT la filosofia è la scienza universale che si propone di riunire in un sistema esente da contraddizioni le conoscenze generali delle scienze particolari; per OSTWALD ogni filosofia è o si sforza di es-

sere la sintesi delle scienze del suo tempo; per MACH ogni filosofia non può consistere che in un complemento critico, una penetrazione, una riunione di tutte le scienze particolari in un tutto unico; per LEVY-BRUHL la filosofia è la totalizzazione della scienza. Così per gli altri.

mento inutile, sterile e senza senso alcuno. Più che riportare in campo opinioni e ragioni dei vecchi classici empiristi, ci sembra utile e opportuno, perchè più vicino a noi, ricordare l'empirismo logico della Scuola Viennese, che in questi ultimi anni ha fatto molto parlare di sè. Tra i principali rappresentanti di questo indirizzo che, pur negando la filosofia, vuol essere filosofico, ricordiamo in ispecial modo Rodolfo Carnap.

In questo autore si può avere un esempio chiarissimo della mentalità refrattaria e avversa alla Metafisica. Egli nel suo opuscolo « La Science et la Metaphysique devant l'analyse logique du langage » (1) espone l'inanità della metafisica. Per lui, e per la Scuola Viennese che rappresenta, la metafisica non solamente è sterile, inutile, non solamente è falsa per le sue contraddizioni alle scienze sperimentali, — in cui soltanto si avrebbe una chiara spiegazione della realtà con concetti veramente comprensibili e utilizzabili nei domini delle scienze, — ma è vuota di senso; i suoi termini non hanno alcun significato, « le sue pretese proposizioni sono completamente spogliate di senso » (2), « essa tutta intera consiste in pseudo-proposizioni » (3). Così i termini metafisici, per es. principio, causa, causa prima, idea, assoluto, essere, non essere, cosa in sè, io, Dio ecc., sono termini a cui si vorrebbe dare un significato per forza, mentre in sè non ne avrebbero affatto come il termine « babu » (4). Così le proposizioni di metafisica sembrano vere proposizioni, hanno tutta l'aria di vere frasi, grammaticalmente vanno bene, salvano anche perfettamente la sintassi, ma non significano niente, sono flatus vocis, pseudo-proposizioni, nemmeno paragonabili alle fiabe e alle chimeriche che, in fondo, anche se false, hanno pur sempre una certa significazione. Gli enunciati metafisici sono simili a queste pseudo-proposizioni: « Cesare è numero primo », « il numero sette è santo », « i numeri pari sono più trasparenti dei numeri dispari », « questa tavola è babue », e altre simili.

(1) CARNAP R. — *La Science et la Metaphysique devant l'analyse logique du langage*. Trad. de Vouillemin Paris 1934.

(2) CARNAP — Op. cit. pag. 10: «...ses prétendues propositions sont complètement dépourvues de sens... Dépourvu de sens... s'applique à un alignement de mots qui ne constitue pas une proposition dans l'intérieur d'une langue déterminée, existante, et d'application répondue. Au premier coup d'oeil, on prendrait cet alignement pour un vraie phrase; c'est pourquoi nous l'ap-

pellerons une pseudo-proposition. Or nous soutenons que ce qu'on baptise propositions (énoncés) en métaphysique n'est purement et simplement que pseudo-propositions devant la critique de notre analyse logique ».

(3) CARNAP — Op. cit. pag. 11: «...nous pourrions ainsi justifier notre affirmation que, tout entière, elle consiste en pseudo-propositions ».

(4) CARNAP — Op. cit. cap. III.

Ciò per Carnap vale non solo per una metafisica moderna, per la metafisica di Heidegger, che egli prende più direttamente a giudicare, ma per ogni metafisica, anche per quella realistica e scolastica (1). Il VI Capitolo del suo opuscolo ha proprio per titolo « *Toute Metaphysique est dénuée de sens* ». E la ragione, per lui, è nella natura stessa delle cose; non può essere altrimenti, perchè tutte le proposizioni che affermano veramente qualche cosa sono di natura sperimentale e appartengono al dominio delle scienze del reale (2). Perciò dirà: « *Ni Dieu, ni diable ne peut nous donner une metaphysique* » (3).

Per il fatto però che molti uomini se ne sono occupati, si potrà al massimo concedere che la Metafisica è qualcosa di cerebrale, di logico, una specie di arte incompleta: « *Au fond, les metaphysiciens sont des musiciens sans don musical* » (4).

La stessa posizione, anche se con varianti di indirizzo, è difesa nello stesso modo chiaro e crudo, senza tante reticenze e senza tante prove, dagli altri compagni della stessa Scuola (5), da Schlick,

(1) Egli a pag. 25 nota infatti: « *Nous aurions pu prendre aussi nos exemples chez d'autres metaphysiciens du passé ou de notre époque* ».

(2) CARNAP. Op. cit. pag. 36: « *...les choses sont telles qu'il ne peut pas y avoir de propositions pourvues de sens en metaphysique. C'est une consequence du but même qu'elle poursuit: decouvrir et decrir une connaissance inaccessible à la science expérimentale* ».

(3) Carnap. Op. cit. pag. 31.

(4) Carnap. Op. cit. pag. 44.

(5) Così per es. Moritz Schlick ripete spesso in modo chiaro questo punto di vista della Scuola Viennese. Così nel suo libro « *Les énoncés scientifiques et la réalité du monde extérieur* », Trad. du Gén. Vouillemin, Paris 1934, parlando della crisi della filosofia scrive: « *La vérité n'a d'autre contrôle que l'observation, c'est-à-dire les moyens de la science expérimentale. Et finalement toute science — le contenu de la science, et non pas les procédés humains pour l'acquérir — consistera en un système de connaissances, système d'énoncés expérimentalement vrais. L'ensemble des sciences, y compris les propositions à l'usage de la vie quotidienne, est le système des connaissances. Hors de là, il n'y a pas à*

chercher un autre domaine, réservé aux vérités philosophiques. La philosophie n'est pas, elle, un système de propositions; elle n'est pas une science », pag. 11. Il compito della filosofia si ridurrebbe solo a un lavoro logico, a scoprire e stabilire il senso delle proposizioni.

Lo stesso si può vedere nel « *Sur le fondement de la connaissance* » Trad. du Gén. Vouillemin, Paris 1935; e in un modo ancora più preciso e più chiaro nell'articolo « *L'école de Vienne et la philosophie traditionnelle* », in *Travaux du IXe Congrès International de Philosophie*, Paris 1937, fasc. IV, pag. 99-107, dove afferma che i problemi scientifici sono relativi alla verità o falsità delle proposizioni, mentre i problemi filosofici solo al senso delle proposizioni.

Hans Hahn in « *Logique, Mathématiques et connaissance de la réalité* » Trad. de Vouillemin, Paris 1935 cerca di togliere anche un soggetto alla Logica e alla Matematica e ridurre il loro lavoro a una tautologia. Così anche Reinchenbach nell'art. « *La philosophie scientifique: une esquisse de ses trait principaux* » in *Travaux du IXe Congrès Int. de Phil.*, Paris 1937, fasc. IV, pag. 86-91.

Per una idea più completa di questa Scuola si possono vedere anche i lavori del Generale Vouillemin: « *La logique de la Science et l'Ecole de Vienne* » Paris 1935, e « *Le positivisme critique de l'école de Vienne* » in *Revue de Philosophie* a. 1935 pag. 229-254; l'art. di Maritain in *Acta Hebdomadae Tho-*

Hahn, Wittgenstein, Frank, Neurath; da Hans Reichenbach in Germania.

A queste tendenze neopositiviste si avvicina molto nelle conclusioni il neo-realismo americano (sia quello importato da Wittgenstein, sia quello del Morris), per cui la filosofia dipende completamente dalla scienza: la filosofia ne deve accettare il procedimento e i risultati e stare solo a ciò che la scienza offre.

In Italia una simile corrente è stata esposta specialmente da L. Geymonat e da Filiasi Carcano.

Questo è certo esagerato; ma, se vogliamo essere sinceri, dobbiamo purtroppo confessare che ordinariamente la mentalità scientifica odierna dei mediocri si trova in questo o in simile stato dinanzi alla filosofia e alla metafisica specialmente. In fondo non si tratta che di applicazione più logica e più rigorosa nel campo empirico della posizione Kantiana contro la metafisica tradizionale.

Anche qualche filosofo serio dei nostri tempi non è immune da questo pregiudizio contro la vecchia metafisica. Orestano, per es. chiama la metafisica aristotelica « una mera interpretazione grammaticale del mondo ». Ma egli non esclude del tutto una filosofia del reale che, pur basandosi sulla scienza, aiuti la scienza a darci una più perfetta e completa conoscenza del mondo.

E' evidente come questa corrente estremista, per salvare i diritti della scienza, sacrifichi ogni filosofia, sia essa metafisica o filosofia della natura, negando loro ogni contenuto o oggetto. Essendo sistema unilaterale, è ben individuabile e non presenta molta difficoltà d'interpretazione.

2°) Tendenza che, in nome della filosofia, sacrifica o svaluta la scienza.

Una tendenza del tutto opposta alla precedente è quella idealistica specialmente dei nostri tempi.

Per i filosofi di questa scuola solo la filosofia è vera scienza, perchè solo la filosofia è indagine profonda sulla vera realtà, e l'unica vera realtà conoscibile è lo spirito. Per questi la vera indagine scientifica è quella che versa intorno allo spirito o pensiero, quella che ha come centro di ricerca la stessa conoscenza e lo sviluppo del processo dello spirito, mentre la scienza non integrata dalla filosofia è un'in-

misticae, Romae 1924, pag. 55-79; L. Peloux: « La scuola neopositivista di Vienna » in Riv. Fil. Neoscolastica a. 1936, fasc. III.

pag. 217; Vanni - Rovighi: « Filosofia e scienze in due recenti Congressi » Ibid. pag. 246.

dagine superficiale, apparente, volgare del reale, una pseudo-scienza, di valore illusorio, pratico e utilitario. E' chiaro che, in questo modo, viene completamente svalutato il pensiero scientifico.

Per gli Idealisti infatti i veri concetti sono quelli che sono insieme universali e concreti, ossia i soli concetti filosofici. Sono invece pseudo-concetti quelli che sono universali ma non concreti, come quelli della Matematica, che servono solo a misurare e non a conoscere la realtà, oppure quelli che sono concreti ma non universali, come quelli delle scienze naturali, che servono solo a descrivere o classificare. L'unica vera scienza dunque è la filosofia (1), e non come conoscenza di una realtà al di fuori del pensiero, ma come conoscenza dello spirito, come autocoscienza del pensiero nella sua concretezza.

In simile sistema non è possibile nemmeno una filosofia della natura. Essa infatti — nota giustamente De Ruggiero — « non può avere un valore logico in una filosofia idealistica per cui non v'è una realtà fatta a cui il pensiero debba adeguarsi, ma per cui la realtà è lo stesso pensiero, cioè il suo stesso processo nella conquista della verità. E, quanto all'idea di un'elaborazione speculativa del concetto di natura, essa è un non-senso, perchè consiste precisamente nel conferire una realtà in sé a una costruzione arbitraria del pensiero; è, insomma, un residuo della vecchia metafisica dell'essere. Pensar la natura come natura è un assurdo; in quanto la si pensa, la natura è già spirito; quindi non v'è filosofia possibile che la filosofia dello spirito » (2).

Secondo queste concezioni si avrebbe identificazione della filosofia con la vera scienza e svalutazione della scienza com'è comunemente intesa.

Analoga identificazione o confusione della vera scienza con la filosofia si può osservare nei molti, che seguono o che seguivano questo indirizzo filosofico.

Ugo Spirito, che esplicitamente si è interessato a questo

(1) B. CROCE per esempio scrive a proposito: « La scienza, la vera scienza, che non è intuizione ma concetto, non individualità ma universalità, non può essere se non la scienza dello spirito, ossia di ciò che la realtà ha di universale: Filosofia. Se, fuori di questa si parla di scienze, bisogna notare che codeste sono scienze improprie, cioè complessi di conoscenze, arbitrariamente astratte e fissate ». In « Estetica come scienza

dell'espressione e linguistica generale ». Bari 1922, pag. 35.

Cionostante il Croce non tende propriamente ad annullare il valore delle dimostrazioni e delle costruzioni scientifiche e matematiche, come si può ricavare da un attento esame della sua « Logica come scienza del concetto puro ».

(2) DE RUGGIERO G. — La Filosofia Contemporanea Vol. II. Bari 1929, pag 156.

problema, ha affermato che l'uomo di scienza non filosofo non è un vero scienziato, ma un semplice manovale della scienza. La quale affermazione — egli dice — può sembrare strana «soltanto a chi abbia della scienza un'opinione inadeguata e angusta, derivante dalla confusione — divenuta molto comune in seguito allo straordinario specialismo scientifico dell'epoca contemporanea — di ciò che costituisce veramente il compito dello scienziato e di ciò che, invece, è l'opera più o meno meccanica dei manovali necessari alla realizzazione del pensiero scientifico. Come il muratore attende alla costruzione dei muri, senza conoscere l'opera architettonica ideata dall'artista, così la maggior parte degli uomini di scienza presuppongono dogmaticamente il valore assoluto dei principi della loro disciplina e lavorano per una costruzione, del cui significato reale non saprebbero in nessun modo dar conto. Ma il vero scienziato, e cioè colui che si pone i problemi nella loro sistematica unità e ne approfondisce tutti i presupposti, senza accettare passivamente nessun principio e nessun postulato, viene a trovarsi di fronte ai così detti problemi filosofici, che, tuttavia, alla sua coscienza risultano solo come i problemi veri della propria disciplina » (1).

Per non moltiplicare le classificazioni poniamo sotto questo raggruppamento anche alcune correnti che potrebbero ridursi tanto alla tendenza precedentemente esaminata quanto a quella che esamineremo tra poco, ma che, considerate più da vicino, meglio si riducono a questa che stiamo esaminando.

Tali le tendenze del Brunschvicg (2) e della scuola di Marburg che riducono la filosofia a una gnoseologia del pensiero scientifico e l'ufficio della filosofia a determinare le condizioni logiche della conoscenza scientifica (3).

Si potrebbe classificare qui anche la dottrina logica del Meyerson, che tende a ridurre la metafisica alla scienza, e questa alla logica (4).

E lo stesso si potrebbe dire per la posizione di alcuni logici-matematici.

(1) SPIRITO U. — *Scienza e filosofia*. Firenze 1933, pag. 38.

(2) Vedi BRUNSCHVICH L. — *La modalité du jugement*. Paris 1934.

(3) Si veda meglio per questo l'art. « I rapporti tra la filosofia e la scienza nel pensiero contemporaneo » di Adolfo Levi in *Travaux du IX^e Congrès Int. de Phil.* Paris 1937, fasc. IV pag. 151-158.

(4) Vedi MEYERSON E.: « Identité et réalité » Paris 1932; « Du cheminement de la pensée » Paris 1931; e « De l'explication dans les sciences », Paris 1927 — Vedi anche DENTI « *Scienza e Filosofia in Meyerson* » Firenze 1940; e PELLOUX L. « *Science et métaphysique dans la méthode de E. Meyerson* » in *Travaux du IX Congrès Int. de Phil.*, Paris 1937 fasc. V pag. 161-165.

Ma noi ci fermiamo alle sentenze che maggiormente riguardano i rapporti del problema propostoci.

Inoltre a questa corrente, benchè per altri motivi o ragioni, si possono avvicinare la posizione di Cartesio e quella di alcuni filosofi metafisici estremisti.

Per Cartesio infatti « la prima parte della filosofia è la metafisica che contiene i principi della conoscenza, tra i quali ha luogo la spiegazione dei principali attributi di Dio, dell'immortalità dell'anima e di tutte le nozioni chiare e semplici che si trovano in noi. La seconda è la fisica, in cui dopo aver ritrovati i veri principi delle cose materiali, si esamina prima in generale come è composto tutto l'universo, poi in particolare qual'è la natura di questa terra e di tutti i corpi che vi si trovano, per es. dell'aria, dell'acqua, del fuoco, della calamita, ecc. Dopo ciò è necessario esaminare anche in particolare la natura delle piante, quella degli animali e in special modo quella dell'uomo, per poter poi trovare le altre scienze che gli sono utili. Così tutta la filosofia è come un albero, di cui la metafisica rappresenta le radici, la fisica il tronco, e i rami che escono da questo tronco sono tutte le altre scienze, che si riducono a tre di maggiore importanza: medicina, meccanica e morale » (1).

Per la eccessiva svalutazione o almeno trascuratezza della conoscenza, del valore e del compito o ufficio delle scienze naturali da parte di alcuni filosofi metafisici realisti poniamo sotto questo gruppo anche la loro sentenza. Infatti « in intima parentela coi precedenti, potrebbero noverarsi certi metafisici, i quali, sebbene realisti, sostengono che a loro basta quel tanto di esperienza volgare per rimontare ai grandi principi nei quali si contempla la verità in tutta la sua pienezza e la sua virtualità. Senz'altro bagaglio che una mezza dozzina di cotesti principi montano sul biplano del sillogismo, e intraprendono meravigliose scorrerie per le ragioni dell'ente, guardando con occhi compassionevoli quei poveri mortali che se ne vanno a piedi attraverso ai pietrosi sentieri dell'esperimento, puntandosi a terra per non cadere » (2). Sono parole un po' ironiche del P. Barbado, tuttavia esse rispecchiano una mentalità non molto rara fra filosofi pur bravi nel campo metafisico, ma che non conoscono e non vogliono conoscere la scienza.

(1) DESCARTES R. — *Les Principes de la Philosophie*. Paris 1835. Preface, pag. 191-192.

(2) BARBADO E. O. P. *Introduzione alla Psicologia Sperimentale*. Trad. di C. Ulloa. Roma 1930, pag. 4.

3°) *Tendenza intermedia: valutazione della scienza e della filosofia.*

Fra le due opposte ed estreme tendenze precedenti, direi, unilaterali, in quanto difendono estremamente o la scienza o la filosofia, ci sono posizioni intermedie (1), fra cui una delle più importanti è quella Aristotelico-tomista, che, in una superiore e sintetica visione del pensiero e della realtà, salva la giusta distinzione e autonomia delle scienze e della filosofia pur ammettendo tra esse la gerarchia che la natura delle cose sembra richiedere.

E' da notare anzitutto che Aristotele, gli Aristotelici e filosofi antichi identificano il termine « scienza » con quello di « filosofia ». Per loro anche la parte della filosofia più astratta, la metafisica, è scienza, anzi essa è scienza più perfetta per il suo carattere più spiccatamente deduttivo. Ma anche la fisica, anche le scienze naturali sono filosofia, perchè anch'esse sono conoscenze di cause. Per loro il sapere scientifico si estendeva a tutto il sapere filosofico e viceversa: la scienza era filosofia e la filosofia era scienza. Per rendersene conto basta dare uno sguardo alla Storia della filosofia.

Erano filosofi gli Jonici, Talete, Anassimandro, Anassimene, Empedocle, Anassagora e gli atomisti Leucippo, Eraclito, Democrito, che si occupavano di fisica e che insegnavano essere primi elementi costitutivi delle cose o l'acqua o l'aria o il fuoco, o i 4 elementi, o gli atomi.

Filosofi erano Pitagora, che si occupava di numeri e di matematica; Filolao e Aristarco Samio, astronomi; Archita che si interessava di meccanica; come erano filosofi Parmenide, Zenone e gli altri della scuola Eleatica, che si occupavano invece dell'ente e della più astratta metafisica.

Filosofo era Socrate che si interessava di Etica e che, col suo buon senso, metteva a posto scettici e metafisici, com'era filosofo Platone, che si occupava di logica e di metafisica e costruiva la sua famosa dottrina delle Idee.

Così è sempre filosofo Aristotele sia che tratti di metafisica o di logica, sia che scriva i libri « *De physica auscultatione* » e

(1) Non mancano altre posizioni intermedie, come per es. in Italia quella del Varisco, che si può vedere specialmente nel suo libro « *Scienza ed opinioni* »; e quella dell' Orestano, che si può vedere in alcuni suoi articoli, come per es. « *Filosofia e scienza* » in Atti dell' VIII Congr. Naz. di Fil. pag. 17-34. « *Matematica e Filosofia* » in Arch. di Fil. a. 1932.

Ma il nostro lavoro, è diretto per se, come apparirà meglio in seguito, a farci comprendere bene la posizione della filosofia aristotelico-tomistica dinanzi alle scienze odierne: solo per accidens quindi vengono aggiunte nozioni e sentenze che possono portare, anche se per contrasto, un po' di luce alla questione.

« De Anima » e quelli De coelo, De generatione et corruptione, De sensu et sensili, De somnio et vigilia, e gli altri sugli animali, che noi ora chiameremmo e stimeremmo strettamente scientifici. In lui la filosofia non è separata dalla scienza.

Il De Wulf dando il suo giudizio su Aristotele e parlando dei caratteri generali della sua filosofia (1) ricorda come Aristotele è anzi tutto un osservatore della natura. Egli ha il culto del fatto, di cui si gloria la scienza moderna. Egli pratica astronomia, metereologia, botanica, zoologia, biologia, fisiologia, politica e storia politica, storia della letteratura e archeologia, filologia, e tutte le scienze particolari del suo tempo. Egli vuole possedere tutti gli elementi del sapere, perchè vuole spiegare la natura nel suo insieme. Infatti, dopo aver riuniti questi immensi materiali, che fanno di lui il primo sapiente dell'antichità, Aristotele ha costruito una sintesi generale, esplicativa della totalità delle cose, che sembra la più significativa di tutta la filosofia antica.

In Aristotele il carattere scientifico della filosofia e quello filosofico della scienza è più marcato che in qualunque altro filosofo dell'antichità.

Per lui non esistono scienze in antitesi con la filosofia o filosofia in antitesi con le scienze, ma unicamente scienze diverse.

Questa dottrina è passata in tutti i suoi grandi discepoli specialmente nei Commentatori Arabi e nei grandi Dottori scolastici del Medioevo, prima fra tutti in S. Alberto e in S. Tommaso.

E' nota l'attività scientifica di S. Alberto Magno, il « Doctor universalis ». Sul suo spirito e valore scientifico abbondano le testimonianze di studiosi moderni. Egli investigò, com'era possibile al suo tempo, tutte le scienze naturali e su questa sicura base empirica — come ben nota il Grabmann (2) — edificò l'edificio gigantesco del suo sapere. Su questo fondamento s'innalza la sua speculazione filosofica, che ha come oggetto i vasti campi della filosofia naturale, della psicologia, della metafisica, dell'etica.

Così S. Tommaso, nel costruire il suo sistema filosofico, si è servito largamente di tutte le fonti d'informazione del suo tempo. Non solo egli ha letto moltissimo; ma ha osservato scrupolosamen-

(1) DE WULF — *Historie de la Philosophie Médiévale*. Louvain 1912 - Aristote. Caractères généraux de sa philosophie - pag. 28, n. 31.

(2) GRABMANN M. — L'influsso di Alber-

to Magno sulla vita intellettuale del Medio Evo. Roma 1931, pag. 50-53.

Vedi anche DE SIMONE L. — *Introduzione alla vita e al pensiero di Alberto Magno*. Napoli 1942. Cap. XIV: Le scienze naturali e il metodo, pag. 129-141.

te ed ha analizzato i fatti, servendosi di tutti i mezzi a sua disposizione.

Questa indistinzione tra scienza e filosofia rimase in onore tra gli scolastici fino al sec. XVII e XVIII. I manuali di filosofia erano gli unici testi che trattassero nella « fisica speciale » tutte le questioni di Fisica sperimentale, di Chimica, di Astronomia, di Biologia, di Fisiologia, di Psicologia.

Per convincersene basta dare uno sguardo ai testi scolastici più in voga.

E' solo col secolo XVII e XVIII, come già abbiamo detto, che, col prevalere sempre più deciso dell'indirizzo empirico-sperimentale, iniziato da Bacone e perfezionato da Galileo e da altri, si arriva alla netta e cosciente separazione tra scienze sperimentali e scienze razionali, tra scienza e filosofia, al punto da far pensare ora a un triplice grado di sapere o di conoscenza ben definito: quello volgare, comune e possibile a tutti; quello scientifico, proprio degli scienziati; e quello filosofico, riservato ai sapienti o filosofi.

Anche i Neoscolastici, legittimi continuatori del pensiero aristotelico-tomistico, posti davanti al fatto compiuto della separazione della filosofia dalle scienze, si son posto il problema al quale accennavamo da principio e hanno dovuto optare per una soluzione.

Anche i loro pareri non sono concordi. Ma la loro presa di posizione e le ragioni che hanno recato in appoggio alle rispettive soluzioni sono di tale varietà e di tanta importanza che ci riserviamo di trattarne appositamente in un prossimo articolo.

P. BENEDETTO D'AMORE

VALORE DEL SIMBOLO NELLA CONOSCENZA DI DIO

SUMMARIUM. — Etsi veritates quae naturae vires exsuperant homini per species inditas Deus patefacere potuit, placuit tamen Onnipotentis consilio ad has quoque rerum sensibus subiectarum ministerio homines adducere, tum quia hoc est hominis ingenii proprium, et gratia perficit naturam non destruit, tum quia hoc tantum modo hominis industria integra exstare et maxime augeri potuit. Hinc consequitur ut sit nobis utendum signis vel symbolis in universo et arte christiana vel sacra in parte, quae tamen ideo mysteria naturam exsuperantia significare potuerunt quod ab ipso Deo assumpta sunt tanquam *signum analogicum*. Hinc consequitur ut signum habeat virtutem natura maiora significandi et signatum signum necessario exsuperet, ac denique nominalismus atque antropomorphismus vitetur.

§ 1. - UMANITA' DEL SIMBOLO.

Il simbolo! Cosa intendiamo con questo termine? Un segno-immagine: qualcosa di sensibile, avente una relazione di significato per rispetto ad un oggetto spirituale, in virtù d'una certa somiglianza messa in rilievo mediante un raffronto intellettuale.

Una volta ammesso, secondo i dati dell'esperienza, che non si dà per l'uomo alcuna conoscenza intellettuale senza un previo esercizio delle facoltà sensitive, dalle quali l'intelligenza attinge il materiale delle proprie idee, «però che solo da sensato apprende — ciò che fa poscia d'intelletto degno» (1), non è eccessivo asserire col Maritain che il segno o simbolo è «la clef de voûte de la vie intellectuelle» (2).

Al dire dell'Angelico Dottore, «l'uomo è quasi come un orizzonte e la linea di confine tra il mondo celestiale dei puri spiriti e quello terrestre delle creature sensibili, di guisa che, situato nel punto di convergenza di entrambi,

(1) Dante, *Parad.*, IV, 41-42. - Il S. P. Pio XII, nel discorso inaugurale del VIIo anno della Pont. Acc. delle Scienze, si compiacque di ricordare la nota dottrina scolastica intorno all'origine delle idee, rievocando altresì il famoso verso di Dante (Cf. AAS, an. 1943, p. 72).

(2) *Signe et Symbole*, in «Rev. Thom.», 1938, p. 304.

riunisce in sè le perfezioni spirituali e quelle corporee» (3). Bello e felice orizzonte! L'unione infatti dell'anima col corpo è all'uomo naturale perchè l'anima, conformemente all'insegnamento della fede (4) e della filosofia perenne, è forma sostanziale del nostro umano organismo. Ne segue allora che tale unione non è solo a vantaggio delle operazioni d'ordine inferiore, quali la nutrizione, la riproduzione e la sensazione, ma altresì e principalmente a profitto della attività specifica dell'uomo: l'intendere e il libero volere. Questo asserto è parso troppo ardito e non vero al Suarez (5), ma i tomisti, fedeli ai principi del loro Maestro, ricordano opportunatamente col Gaetano (6) che la dottrina di S. Tommaso è in perfetta coerenza col principio fondamentale che sta alla base d'una razionale concezione dell'Universo: «la potenza è ordinata all'atto», da cui segue logicamente che la materia è fatta per la forma, il corpo per l'anima, la vita vegetativa e sensitiva per il benessere di quella intellettuale. E non appare senz'altro assurdo concepire un Universo impostato armonicamente su di un capovolgimento di valori? Come spiegare l'azione creatrice e conservatrice della Divina Provvidenza in un mondo babilonico?

Ma «poichè è connaturale all'uomo l'attingere il materiale della conoscenza intellettuale dai sensi, per cui è cosa sommamente difficile il trascendere le realtà sensibili, Dio ha provveduto a che l'uomo potesse aver la conoscenza delle cose divine attraverso le sensibili, affinché in tal modo l'attenzione di lui fosse rivolta verso il mondo del Divino, alla cui contemplazione diretta non gli è dato di poter giungere durante il suo pellegrinaggio terreno» (7).

L'Arte cristiana appare pertanto provvidenziale. Essa infatti ha per scopo di prospettare all'occhio del credente delle figurazioni sensibili, capaci di elevarlo al di là del segno materiale per fargli intravedere un nuovo mondo: quello della divina Rivelazione. Le fi-

(3) *Prol. in III l. Sententiarum.*

(4) Conc. di Vienna, in Francia, del 1312; cf. *Ench. Symb.*, DB, 481.

(5) Cf. *Part. sec. Sum. Theol., tract. 3: De anima*, c. 9.

(6) *Comm. in I p., Sum. Theol.*, q. 89, a. 1, ed. leonina n. VI: «Quia si universaliter corpus est propter animam, ut materia propter formam, maxime debet esse propter for-

mam quae habet proprium operari cui non communicat materia nec compositum: quoniam haec maxime habet rationem optimi et finis. Sed anima intellectiva est huiusmodi. Ergo ea maxime verificari debet quod unitur propter melius, non solum compositi, sed proprium.... Anima unitur corpori propter melius, quia propter naturalem modum intelligendi consequendi».

(7) III. C. G., c. 119.

gure artistiche sono quindi dei semplici segni strumentali sui quali sarebbe vano e pericoloso arrestarsi; ciò che importa è intuirne il significato, per poi lanciarsi audacemente alla conquista, sia pure crepuscolare, di ciò che nè occhio vide, nè orecchio udì, nè mai entrò in cuor dell'uomo.....: le profondità di Dio (8).

Ma in che cosa si fonda la funzionalità gnoseologica delle realtà sensibili, oggetto imprescindibile dell'opera d'arte? Chi dona ad esse la virtù di aprire allo sguardo della mente anche il panorama del mondo intellettuale, fino a permettere di puntare la vista nella zona del trascendente, ove per l'occhio e l'udito corporali regnano impenetrabili il buio e il silenzio? E' evidente che la capacità simbolica inerente ai segni sensibili non può essere alcunchè di puramente soggettivo ed arbitrario. Il valore simbolico del segno è costituito da un rapporto di somiglianza inerente alle proprietà stesse della cosa ch'è assunta al compito di simbolo. Quando questo tratto di somiglianza ontologica tra la realtà sensibile e la spirituale facesse difetto, allora sarebbe presuntuoso e vano per un artista il tentare di evocare od insinuare la concezione di verità divine servendosi dei propri mezzi espressivi; solo l'uso e la consuetudine di certi segni, il cui significato sia già ben noto al pubblico, potranno supplire alla mancanza d'ogni somiglianza naturale.

Non basta però la somiglianza naturale analogica per conferire senz'altro a una realtà corporea il valore di segno e di simbolo riguardo alle verità spirituali, soprattutto se queste sono di ordine soprannaturale. Data l'infinita distanza che separa tra loro i due mondi: quello della natura e quello della grazia, il mondo umano e il mondo divino, chi avrebbe mai l'ardire di riconoscere e stabilire per primo i tratti di somiglianza tra il sensibile, l'umano, e il Divino, all'infuori di Colui che di ambedue è il Signore?

L'Arte cristiana deve dunque aver le sue origini nella stessa Divina Rivelazione: è Dio stesso che ha ispirato ai profeti le immagini più atte all'espressione delle arcane sue comunicazioni. Ma quanta differenza tra i profeti, anche i più grandi e più ricchi di vocaboli e di simboli, e Colui ch'è il Rivelatore per eccellenza, il Verbo Incarnato. Il contenuto veramente soprannaturale della rivelazione profetica è ben scarso se lo confrontiamo alla pienezza di grazia e di verità che sgorga dell'Unigenito del Padre. Non solo Egli è un profeta grande (Lc., 7, 16), ma uno più grande di

(8) I. Cor., 2, 10.

Salomone (Mt., 12, 42) che pure fu il più sapiente tra gli uomini (III Re, 3, 12); Egli solo ha potuto dire: In verità, in verità ti dico, che noi parliamo di quel che sappiamo, e attestiamo quello che abbiamo veduto... Nessuno ascese in cielo, fuorchè Colui che è disceso dal cielo, il Figlio dell'uomo, che è nel cielo (Giov., 3, 11-13). Ebbene, pur possedendo tutta la sapienza del cielo e della terra, Gesù Cristo non ricorse di preferenza al linguaggio colto in voga nelle scuole filosofiche di Atene e di Roma, ma tutte queste cose Gesù le disse in parabole alle turbe, e senza parabole non parlava ad esse (Mt., 13, 35). Nè disdegnò il linguaggio simbolico nemmeno allorchè apriva ai suoi intimi, i futuri dottori delle nazioni, i segreti del Padre: Ecco che ora parli chiaramente, e non fai uso d'alcun proverbio (Giov., 16, 29). Quanta soddisfazione negli apostoli nell'ascoltar le ultime confidenze del Divino Maestro in termini più chiari: Adesso conosciamo che tu sai tutto, e non hai bisogno che alcuno ti interroghi: per questo crediamo che tu sei venuto da Dio (Giov., 16, 30). Ma non tutto, il Signore, poteva far capire alle rozze menti dei suoi discepoli usando termini propri; ed ecco allora che gli Evangelisti sentono il bisogno e il dovere di tramandare alle generazioni cristiane un saggio almeno di quel meraviglioso simbolismo ch'era fiorito sulle labbra del Verbo Incarnato (Giov., 21,25).

§ 2. - VERACITA' DEL SIMBOLO.

Al valore d'un simbolo poco importa la realtà oggettiva della cosa ch'è prescelta a tale ufficio: ciò che interessa è la verità della esterna apparenza. Così ad es. nel battesimo di Cristo: non vi fu alcuna finzione, poichè la sembianza della colomba non era mostrata allo scopo di manifestare la verità celata entro quell'animale, ma le proprietà della missione invisibile dello Spirito Santo. E perciò non vi fu alcuna falsità simbolica, giacchè la cosa significata corrispondeva al segno, e la realtà alla similitudine: come allorchè taluno si serve di locuzioni metaforiche, non mentisce; non intende egli infatti col linguaggio figurato di voler fissare l'attenzione dei suoi uditori sulle cose letteralmente significate dalle sue parole, ma piuttosto di attirarla verso

quelle realtà, di cui le cose significate con le parole hanno una certa somiglianza (9).

Ma qual mai somiglianza vi può essere tra le realtà sensibili e le proprietà delle Divine Persone? Eppure è S. Tommaso stesso che afferma, nel testo or ora riferito, il valore del simbolo anche di fronte al mondo soprannaturale. Egli pensa dunque che il simbolo è la chiave d'ingresso anche alla conoscenza del Dogma cattolico. Se è vero che la fede sfocia nell'oceano della verità assoluta, infinita, ch'è la Deità, essa tuttavia è infusa nella mente dell'uomo e il suo atto sgorga da un'intelligenza troppo assuefatta al mondo dei fantasmi. Potrebbe Dio infondere, insieme col lume della fede, tutto un corteccio di idee puramente intelligibili, che quasi umili ancelle servissero fedelmente la loro eccelsa signora. Perchè allora non lo ha fatto, onde rendere la nostra fede più luminosa, più serena, più gaudiosa come già fu nell'angelo viatore? Mistero di provvidenza sapiente e benefica! Forse non avremmo avuto nella storia del Cristianesimo tante eresie, apostasie ed ignoranza; forse la diffusione del Vangelo sarebbe stata più facile, anzi superflua, dato che su tutti gli uomini avrebbe Dio irraggiato direttamente la sua luce rivelatrice, come si degnò di fare con i profeti e gli apostoli. Ed allora a quale scopo il simbolismo delle immagini sacre?

*La Provvidenza che governa il mondo
con quel consiglio nel quale ogni aspetto
creato è vinto pria che vada al fondo*

(PAR., XI, 28-30).

giudicò più conforme al fine supremo della sua gloria, al bene dell'ordine, ch'è la forma che l'Universo a Dio fa somigliante (PAR., I, 104-105), al bene altresì delle creature umane, di condurre queste al fine supremo della visione beata attraverso le penombre d'una fede riflessa nello specchio e nell'enigma delle immagini sensibili. L'economia della grazia non può infatti essere in contrasto con l'economia dell'ordine naturale; ora «è connaturale all'uomo, secondo lo stato della sua vita presente, di conoscere la verità intelligibile attraverso il velo dei fantasmi» (10); è quindi in piena armonia con le esigenze della Provvidenza Divina e della natura umana, che questa raggiunga la sua

(9) S. Tommaso, *In I Sent.*, D. 16, q. 1, a. 3. ad 3.

(10) I - II, q. 5, a. 1, ad 2.

perfezione soprannaturale col sussidio di tutte le sue forze vitali psicologiche. Nè si creda troppo facilmente che una fede luminosa al pari di quella degli angeli, scevra di fantasmi e tutta irradiata di immagini spirituali, avrebbe agevolato all'umanità il cammino verso la patria celeste. No! Che l'angelo abbia raggiunto in un solo attimo di fede e di amore le beate rive della beatitudine celeste, ciò era consentaneo alla sua natura intellettuale, la quale non ammette indugi di riflessioni e di raziocini, ma subito apprende la verità che le è dinanzi e con tutto l'impeto d'un inflessibile amore si precipita verso il bene che l'attrae. Ma per l'uomo non è così. La sua intelligenza è raziocinativa, appunto perchè è legata nel suo esercizio al dinamismo delle facoltà sensitive, le quali vivono nel tempo e nel tempo adempiono la loro missione a pro dell'umano intelletto. Ed ecco perchè l'uomo non arriva, quando arriva, alla sua beatitudine, se non col tempo, durante il cui spazio ha modo di ben conoscere e fermamente amare il vero suo fine (11). Ma aggiungiamo: l'attività intellettuale dell'uomo è dipendente dalle facoltà sensitive, perchè sia discorsiva e quindi progressiva sulla via della verità con l'andar del tempo. Il lume infatti della ragione non è talmente forte, di sua natura, da poter apprendere la verità chiara e distinta in poche idee intelligibili, universali, capaci di rappresentare indefiniti esseri individuali e innumerevoli specie. Ed allora, affinchè la conoscenza dell'Universo sensibile riuscisse più chiara e distinta, fu conveniente che l'anima umana s'accompagnasse col corpo durante un periodo di pellegrinaggio terreno, onde permettere alle sue facoltà più nobili, ma infime nella scala universale dei valori spirituali, di raccogliere «fior da fiore», per i vasti prati del mondo sensibile, i veri e i beni creati che accendessero in esse il desiderio di contemplare e godere un giorno, quello dell'eternità, la Divina Essenza, fonte suprema d'ogni verità e d'ogni bene (12).

*Io veggio ben che giammai non si sazia
nostro intelletto, se'l ver non lo illustra
di fuor dal qual nessun vero si spazia.
Posasi in esso come fera in lustra,
tosto che giunto l'ha; e giugner puollo:
se non, ciascun disio sarebbe frustra.*

(11) I - II, l. c., ad 1.

(12) Cf. I, q. 89, a. 2.

*Nasce per quello, a guisa di rampollo,
a piè del vero il dubbio; ed è natura,
ch' al sommo pinga noi di collo in collo.*

(PAR., IV, 123-132).

Ma anche l'Universo spirituale, le cui cime s'immergono nella luce increata della SS. Trinità, non sarebbe facilmente accessibile all'intelligenza umana mediante idee del tutto spirituali. Difatti, benchè separata dal corpo e già comunicante il modo intuitivo della conoscenza angelica, l'anima nostra non avrà delle nature spirituali che una cognizione imperfetta, pur essendo come gli angeli dotata da Dio di immagini intelligibili; ciò che in essa è ostacolo a una conoscenza perfetta, chiara e distinta, sarà sempre la debolezza della sua luce intellettuale (13).

Sia dunque lode alla Provvidenza divina per aver temperato ai deboli occhi della nostra mente la super-luminosità dei misteri della fede, associando all'atto di fede le immagini d'un mondo ch'è opera di Dio, e quindi specchio, sia pur non del tutto terso e distinto, delle di Lui perfezioni. La fede in Dio Uno e Trino diventa in tal modo un fatto, non solo personale, ma anche sociale; l'uomo diviene cooperatore di Dio in quell'opera di salvezza delle anime, la quale, al dire del grande S. Gregorio, è, tra tutte le umane imprese, « la più divina ». La vita sociale della Chiesa nel tempo e nello spazio, quale « grandioso e perenne motivo di credibilità e attestato inoppugnabile della sua divina missione, grazie alla sua ammirabile propagazione, all'esimia santità e inesauribile fecondità in ogni opera di bene, nonchè alla sua cattolica unità e invitta stabilità! » (14). E in tale « inesauribile fecondità in ogni opera di bene » non ha forse diritto l'Arte cristiana di vantare la sua efficace cooperazione? Se la vita divina nelle anime si fosse chiusa entro gl'impenetrabili segreti d'un commercio tutto intimo e spirituale tra Dio e il credente, ovvero, pur affermandosi come un fatto sociale e, quindi, come Chiesa corpo mistico di Cristo e comunità di fedeli, avesse disdegnato, perchè indegne o dannose, le figurazioni artistiche, potremmo noi oggi vantare i capolavori del genio sublimato dalla fede, quali: la Divina Commedia, la Cappella Sistina, le Stanze di Raffaello, e tante innumerevoli e meravigliose

(13) Cf. I, q. 89, a. 1.

(14) Conc. Vaticano, sess. 3, cap. 3 (DB, 1794).

opere in mosaico, in pittura, in scultura che adornano le Catacombe, le Cattedrali, i Cimiteri e le Pinacoteche sparse su tutta la faccia della terra? Sarebbero forse bastate le Biblioteche, popolate d'ermetici volumi, per attestare al mondo intero l'inesauribile fecondità del genio cristiano? No! Occorreva che tutta la multiforme attività dello spirito umano, non esclusa quella che s'aureola del fascino della bellezza, desse il suo contributo all'affermazione, alla diffusione, alla glorificazione e illustrazione del Dogma cattolico. I martiri ne attestarono col sangue l'invincibile possanza; i dottori della Chiesa e i teologi ne hanno testimoniato la trascendente luce di verità; agli artisti della penna, dello scalpello, del colore e del suono spettava lo onore e il dovere di render testimonianza alla bellezza dei misteri divini, sorgente inesauribile d'ispirazione d'innunerevoli forme di bellezza sensibile. Solo così la civiltà umana ha toccato il suo apogeo, fecondata dalla virtù divina del Dogma rivelato.

§ 3. - TRASCENDENZA DEL SIMBOLO.

« Il raggio della Divina Rivelazione non si disperde nelle figure sensibili dalle quali viene velato, ma conserva integra la sua verità, acciocchè alle menti sulle quali si riflette, non sia permesso di riposarsi nelle immagini, ma venga dato di che elevarsi alla contemplazione delle intelligibili verità » (15).

Tra il Divino e l'umano, il celeste e il terrestre, v'è infinita distanza, ma non un abisso che rompa ogni legame d'una certa continuità. Anche la Trinità si riflette nel mondo della natura sensibile, dove ha impresso di sè almeno un vestigio, mentre ha decorato l'anima umana della propria immagine (16). L'infinita, quasi abissale distanza riguarda il modo con cui le perfezioni divine sono comuni

(15) I, q. 1, a. 9, ad 2.

(16) « In creaturis rationalibus, in quibus est intellectus et voluntas, invenitur repraesentatio Trinitatis per modum imaginis: inquantum invenitur in eis verbum conceptum, et amor procedens. Sed in creaturis omnibus invenitur repraesentatio Trinitatis, per modum vestigii: inquantum in qualibet creatura inveniuntur aliqua quae necesse est reducere in divinas Personas sicut in causam. Quaelibet enim creatura subsistit in suo esse; et habet formam, per quam determinatur ad speciem; et habet ordinem ad

aliquid aliud. Secundum igitur quod est quaedam substantia creata, repraesentat causam et principium; et sic demonstrat personam Patris, qui est principium non de principio. Secundum autem quod habet quandam formam et speciem, repraesentat Verbum: secundum quod forma artificiatum est ex conceptione artificis. Secundum autem quod habet ordinem, repraesentat Spiritum, inquantum est amor: quia ordo effectus ad aliquid alterum est ex voluntate creantis » I, q. 45, a. 7; « Etiam processiones Personarum sunt causa et ratio creationis, aliquo modo » *ivi*, ad 2; cf. I, q. 93.

al Creatore e alle creature; non si tratta infatti d'una compartecipazione generica o, tanto meno, specifica; nè perciò si può pensare a una diffusione qualitativa o quantitativa della sostanza divina nel mondo, che dispensi Dio dall'atto creativo, avvilendolo pressochè al piano degli esseri finiti e rendendolo talmente immanente ad essi, da annullare l'assoluta trascendenza del Divino. La «partecipazione» in senso tomistico non è frazionamento o dispersione del Divino, e nemmeno espansione o evoluzione fisica o dialettica del medesimo (17). Dio è l'atto puro, l'Assoluto, il Trascendente infinito e personale, che annulla e rende impossibile e assurdo ogni altro Assoluto, come ogni evoluzione del suo Pensiero, il quale è «intellectio intellectionis subsistens», e non attività intellettuale attuantesi in soggetti empirici, racchiusi entro l'ordine cosmico. Partecipazione del Divino non può essere, quindi, che somiglianza analogica, e cioè comunanza logica, concettuale delle medesime perfezioni, le quali sono realmente distinte; e se anche formalmente simili in Dio e nelle creature, si attuano però in Dio come in una diversa singolarissima natura, perchè in modo infinito e in forza di un'unica perfezione: l'ESSERE SUSSISTENTE, la DEITA', che tutte le assomma, e rispetto a sè realmente e formalmente le identifica (18).

Anche le perfezioni così dette miste, proprie ed esclusive delle creature, perchè esprimenti nel loro concetto essenziale un modo di essere imperfetto e non desiderabile, anch'esse, dico, non sono del tutto estranee alla natura divina. Sono esse anzitutto immagini fedeli delle idee esemplari esistenti nella mente del Divino Artefice, come l'Angelico si compiace di far notare appoggiandosi all'autorità di Boezio (19). Ma, anche confrontate con ciò che Dio ha nella sua natura: «*quantum ad id quod habet in natura sua*» (20), tutte le cose, per quanto umili e vili, sono un riflesso e un simbolo della perfezione intrinseca a Dio stesso, che in grado eminente, *eminenter* assomma in sè «*legato in un volume, ciò che per l'universo si squa-*

(17) Creaturae non dicuntur divinam bonitatem participare quasi partem essentiae suae, sed quia similitudine divinae bonitatis in esse constituuntur secundum quam non perfecte divinam bonitatem imitantur, sed ex parte» *In II Sent.*, D. 17, q. 1, a. 1, ad 6.

(18) «Cum Deus sit ipsum esse subsistens, nihil de perfectione essendi potest ei deesse.

Omnium autem perfectiones pertinent ad perfectionem essendi: secundum hoc enim aliqua perfecta sunt, quod aliquo modo esse habent. Unde sequitur quod nullius rei perfectio Deo desit. Et sic quae sunt diversa et opposita in seipsis, in Deo praeexistunt ut unum, absque detrimento simplicitatis ipsius» I, q. 4, a. 2, c. et ad 1; I, q. 13, a. 5.

(19) Cf. *In I Sent.*, D. 16, q. 1, a. 2, ad 2.

(20) *In I Sent.*, I, c.

derna; sustanze e accidenti e lor costume, quasi conflati insieme » (Par., XXXIII, 85-88). Dante, mirando « *la forma universal di questo nodo* », non doveva certo aver dimenticato il chiaro insegnamento tomistico: « *In singulis creaturis est invenire aliquas proprietates repraesentantes quantum ad aliquid divinam bonitatem; et ita nomen in Deum transfertur, in quantum res significata per nomen signum est divinae bonitatis* (21).

Facendo pertanto appello al linguaggio simbolico nei riguardi di Dio, siamo ben lungi dal nominalismo. Ma nell'evitare lo scoglio dell'agnosticismo, occorre tutta la prudenza onde non far naufragio urtando nell'altro, non meno pericoloso, dell'antropomorfismo. Dobbiamo cioè tener ben presente che le creature sensibili, usate quali simboli per designare il modo dell'azione di Dio, nulla propriamente ci dicono di ciò che in sè racchiude il principio di tale azione, della quale noi ammiriamo o paventiamo gli effetti nel nostro mondo. La verità raggiunta dal simbolo non oltrepassa quella d'una presentazione analogica, con un minimo di somiglianza, al lato d'un massimo di differenza (22). Si ha allora l'analogia di proporzionalità impropria o metaforica, secondo un'intrinseca corrispondenza di proporzioni tra il modo col quale si verificano alcune qualità nelle creature e il modo col quale si manifestano le perfezioni proprie di Dio. Limitandoci ad un solo esempio, l'analogia così si può esprimere: come l'ira nell'uomo è causa di caratteristiche esplosioni di violenza contro il prossimo, colpevole o creduto tale; del pari la giustizia vendicativa di Dio è fonte di mali fisici inflitti ai trasgressori della divina legge. I due concetti, di ira e di giustizia, procedono paralleli, sia pur distanti tra loro all'infinito; l'uno non è, come tale, simbolo dell'altro, chè anzi, molte volte, l'ira dell'uomo non adempie la giustizia di Dio (Giac., I, 20); il simbolismo si limita ad un'eguaglianza proporzionale di rapporti (23), e la luce che si proietta dalla realtà umana su quella divina, mentre il-

(21) *QQ. DD.*, *De verit.*, q. 23, a. 3: « *Nihil divinae bonitatis omnino participatione caret; et ideo ex rebus quantumcumque vilibus possunt sumi aliquae convenientes similitudines ad divina* » *In I Sent.*, D. 34, q. 3, a. 2, ad 1 ».

(22) Di ogni specie d'analogia tra Dio e le creature, vale quanto asserisce, con tutta l'autorità che gli compete, il IV Conc. del Laterano (an. 1215): « *Inter creatorem et creaturam non potest tanta similitudo notari, quin inter eos maior sit dissimilitudo notanda* » (DB, 432).

(23) « *Est etiam quaedam similitudo proportionalitatis, quae consistit in eadem habitudine proportionum ut cum dicitur: sicut se habet consul ad civitatem, ita se habet gubernator ad navem; e secundum talem similitudinem fit transumptio ex corporalibus in divina: ut sic Deus dicatur ignis ex hoc quod sicut se habet ignis ad hoc quod liquefacta effluere facit per calorem, ita Deus per suam bonitatem perfectiones in omnes creaturas diffundit, vel aliquid huius modi* » *In I Sent.*, D. 34, q. 3, a. 1, ad 2, *II Sent.*, D

lumina il modo o la connessione dell'azione divina col proprio effetto, ci lascia quasi del tutto all'oscuro sulla natura intrinseca delle divine perfezioni. Ed allora è necessario far ricorso alle perfezioni formalmente comuni a Dio e alle creature, per farci un concetto proprio, sia pur sulla scala dell'analogia, dell'intrinseca natura di tali divine perfezioni. Così, ritornando al nostro esempio, mentre l'ira dell'uomo mi avrà illuminato sul modo col quale si esplica nel mondo la giustizia punitiva di Dio, il concetto della giustizia umana mi illuminerà sull'idea da farmi della giustizia di Dio.

S. Tommaso non esclude dunque alcuna via per giungere a Dio. Se tutte le vie conducono a Roma, perchè tutte le grandi strade dell'antichità sono state da Roma o tracciate o battute nella sua marcia vittoriosa di dominio universale, con molta più ragione possiamo dire che tutte le vie dell'umana conoscenza conducono alla conquista intellettuale di Dio. Cinque sono le vie che l'Aquinate ha indicato per provare l'esistenza di Dio: del moto, della causalità, della contingenza, dei gradi di perfezione, della tendenza a un fine (24); tre le vie o modi per avere una certa conoscenza della natura di Dio: della causalità (*causilitatis*), della negazione (*remotionis*) e dell'eccellenza o eminenza (*excellentiae*) (25). E la via dell'analogia, a quale di coteste sopramenzionate appartiene? Si distingue forse da ciascuna di esse e forma una via a sè? No! Essa piuttosto le comprende tutte, perchè il rapporto fondamentale tra Dio e la creatura è il rapporto come tra causa non univoca, ossia non omogenea, al suo effetto, ma analoga, d'una analogia implicante una somiglianza propria o almeno metaforica, e un eccesso di perfezione da parte di Dio. Ed ecco allora che nelle tre prime vie conducenti alla scoperta dell'esistenza di Dio, rileviamo l'analogia di proporzione, o attribuzione, secondo il linguaggio di alcuni moderni (26), secondo la causalità efficiente; nella 4^a via l'analogia d'attribuzione secondo causalità esemplare; nella 5^a via l'analogia d'attribuzione se-

(24) Cf. I, q. 2, a. 3.

(25) Cf. I, q. 12, a. 2; q. 13, a. 1; a. 8, ad 2; a. 10, ad 5; q. 84, a. 7, ad 3.

(26) Cf. I, q. 13, o. 5; C. G., I, 34; Gredt, *Elem. philosophiae*, I, ed. 4, n. 170; D. Penido, *Le rôle de l'analogie en théologie dogmatique*, p. 86. Il Signoriello, invece, più conforme al vocabolario tomistico, non ammette tra Dio e le creature se non un'analogia di proporzionalità (cf. *Lexicon Phil. - Theol.*, nn. 31, 32. - Semplice divergenza di terminologia? Così pensiamo. Tuttavia, gio-

va osservare che mentre S. Tommaso, nel *De verit.* q. 11, nega l'analogia di proporzione determinata tra Dio e le creature, nella *Somma*, I, p., q. 13, a. 5, l'ammette espressamente: *secundum quod est aliquis ordo creaturae ad Deum, ut ad principium et causam in qua praeexistunt excellenter omnes rerum perfectiones*. Inoltre egli asserisce un'analogia di proporzionalità, tanto propria (cf. *De verit.* l. c., *De pot.*, q. 7, a. 7) che metaforica o simbolica (cf. *In I Sent.*, D. 34, q. 3, a. 1, ad 2; IV, D. 1, q. 1, a. 1, sol. 5, ad 3).

condo la causalità finale. Ma vi è inoltre l'analogia di proporzionalità propria, inquanto esiste una somiglianza di proporzioni: « similitudo aut proportio proportionum » (27) tra il modo col quale convengono a Dio e il modo col quale convengono alle creature sensibili le perfezioni che hanno segnato il punto di partenza per l'ascensione della 2^a, della 4^a e della 5^a via. Questa stessa analogia la ritroviamo nelle vie della causalità e dell'eccellenza per le quali ci addentriamo alquanto nel mistero della natura divina. L'analogia di proporzionalità metaforica si riconnette piuttosto con la via della negazione, inquanto, pur negando che Dio sia identico alle cose da lui causate, specialmente se materiali, tuttavia riscontriamo una certa somiglianza tra le perfezioni di Dio relative a noi, e cioè riguardanti la sua causalità (attributi d'azione) e le perfezioni miste, proprie delle creature. Anzi, sembra esistere quasi un compenso tra le creature spirituali e le corporali nella loro funzione di veicoli alla conoscenza di Dio. Mentre, infatti, le creature spirituali si avvantaggiano sulle corporali in virtù dell'analogia di proporzionalità propria, permettendoci di avere un concetto proprio, benchè approssimativo ed imperfetto, delle perfezioni intrinseche a Dio stesso, quali la sapienza, la intelligenza e simili; le creature sensibili hanno come una certa rivincita o compenso sulle spirituali, perchè le uniche capaci di manifestarci, almeno simbolicamente, il modo col quale convengono a Dio le proprie perfezioni (28).

Terminando questa prima parte del nostro esposto, ci sembra legittimo riconoscere al simbolismo, sia letterario che figurativo, il compito di iniziazione ai misteri del soprannaturale. Ma donde deriva al simbolo tanta virtù d'introdurci nel tempio del Divino? Dall'analogia metaforica. Se alla via regale dell'analogia di proporzionalità propria spetta il titolo più nobile di darci una conoscenza più propria dei misteri di Dio, all'analogia metaforica appartiene il compito singolare di offrirci una conoscenza più manifesta e di-

(27) « Aequalitas proportionum vocatur proportionalitas » *De verit.*, q. 2, a. 11.

(28) « In creaturis spiritualibus possumus duo considerare: scilicet ipsas perfectiones divinae bonitatis secundum se acceptas; et his nominatur Deus, non quidem symbolice, sed proprie, sicut dicitur sapiens et intelligens, et huiusmodi; unde etiam dicitur in lib. *De causis*, prop. 6, quod Deus nominatur nomine primi causati sui, quod est intelligentia. Vel possumus considerare ipsum

modum determinatum participandi huiusmodi perfectiones, qui modus pertinet ad determinatam naturam vel ordinem angelorum. Unde nomina exprimentia istum modum non possunt proprie de Deo dici, nec etiam metaphorice, quia metaphora sumenda est ex his quae sunt manifesta secundum sensum: et ideo numquam invenimus Deum in Scriptura nominatum cherubim, vel seraphim, vel aliquid huiusmodi, sicut leonem, vel ursum, vel aliquid huiusmodi » *In I. Sent.*, D. 34, q. 2, a. 2, ad 3.

stinta delle proprietà attive di Dio (29). L'una e l'altra, armonicamente associate nel teologo, s'inseriscono nella sua intelligenza a guisa di due ali potenti che lo elevano verso il Sole dell'Eterna Verità, superando in parte quelle nebbie intellettuali, che sembrano congenite all'intelletto umano (30). Affidiamo alla seconda parte di questo articolo lo studio dei valori specifici inerenti al simbolismo artistico nei riguardi del Dogma cattolico.

P. LUIGI CIAPPI

(29) Cf. alcuni es.: *In I Sent.* D. 45: « Effectus qui est signum alicuius secundum proprietatem in uno, est signum eiusdem secundum similitudinem in altero, in omnibus quae metaphorice dicuntur; sicut punitio est signum irae in homine, et in Deo est signum voluntatis puniendi, quae per similitudinem dicitur voluntas huius rei, ut praeepto voluntas praeciendi et ordinandi naturam rationalem in finem, et sic de aliis.

Unde patet quod haec signa non sunt falsa; De verit., q. 23, a. 3; I, q. 3, a. 2, ad 2; q. 13, a. 6; q. 19, a. 11; *De pot.*, q. 7; a. 5, ad 8.

(30) « Propter obumbrationem intellectualis luminis homo *rationalis* dicitur, cum ratio sit quidam intellectus obumbratus » *In II Sent.*, D. 16, q. 1, a. 3. L'etimologia non è felice, ma l'asserto è incontestabile.

RESPONSABILITA' DEI FILOSOFI DELL'800

SUMMARIUM. — Multis philosophi qui in rerum contemplatione versantur nullam omnino utilitatem afferre aut nihil quidem valere in rebus humanis moderandis videntur. Re vera, quod iis maximis vacant quaestionibus quae cum ad singulos tum ad universam hominum societatem pertineant, eo humani generis magistri evadunt, cui maxima aut bona aut mala necessario afferant. Nam atrox bellum quod nuper pertulimus quodque orbem terrarum fere omnem evertit, necessario consequitur illorum saec. XIX philosophorum doctrinas, Kant, Fichte atque Hegel. Kantianus enim criticismus ad voluntarismum perducit atque ad illum Fichte et Hegel idealismum, qui, cum doceat nihil esse nisi Absolutum, infinitae rei publicae potestati singulos subicit atque efficit, ut tot tantaque mala exoriantur. Lugendae igitur belli ruinae, sed multo magis veritatis ruinae, unde quasi ex abdito fonte omnes profluunt perniciēs quae in homines incidunt.

I filosofi vengono considerati generalmente come gente pacifica che esercita un mestiere innocuo, giacchè, filosofando, stanno a casa e non danno fastidio a nessuno; vivono nell'ordine delle idee ossia delle « astrazioni », lontani dalla vita attiva, e non sembra che le loro speculazioni abbiano ripercussione alcuna nella realtà. Gente inoffensiva, forse anche superflua.

Ma non è così! Bisogna dire, invece, che i filosofi sono della gente altamente benemerita o incalcolabilmente malefica. E ciò perchè, filosofando, o pensano il vero o pensano il falso, e non intorno a questioni indifferenti, ma intorno a problemi della massima importanza. Infatti, basta dare uno sguardo alla Storia della Filosofia e al contenuto dei loro libri per constatare che i filosofi, nelle loro solitarie meditazioni, si occupano dei problemi più gravi: della genesi e costituzione del mondo, della natura dell'uomo, del valore del suo pensiero, della spiritualità e immortalità della sua anima, della sua libertà e responsabilità, del suo destino, della sua personalità, dei suoi diritti e doveri, del bene e del male, dell'individuo e della società. La Filosofia, in una parola, è ciò che il suo bel nome etimologicamente significa: l'amore della sapienza, lo studio di quel sapere che è scienza universale, abbraccia tutto l'universo, considera gli aspetti più universali, scruta le ragioni più profonde delle cose,

e culmina nella speculazione più sublime, quella della deità. La Filosofia, insomma, è una concezione generale dell'essere, una visione del mondo.

Perciò i filosofi, per tranquilli e romiti che siano, si occupano di tutto e, viceversa, non c'è scienza nè teoria, nè ordinamento pratico, etico, politico, economico della vita dell'uomo che non s'ispiri a una interpretazione generale dell'essere, a una determinata concezione del mondo, dell'uomo e dell'assoluto, vale a dire a una Filosofia.

Certo, i filosofi si dedicano alle loro ricerche nel ritiro del proprio studio senza disturbare nessuno. «Ma i frutti della loro meditazione, in un modo o in un altro, escono dal loro studio e si spandono nel mondo, nel tempo e nello spazio. Entrano in altri studi, dove compiono in silenzio quel tremendo mistero di deporre nelle menti i loro semi, semi vivi che germoglieranno e daranno forma, contenuto, indirizzo, alla vita di anime umane. Assurgere ai problemi più vasti e più alti, modellare anime: ecco insieme la dignità e la grave responsabilità del filosofo» (1). Ben triste sarebbe, se non sentisse questa responsabilità nel suo contatto colle anime, quando si compie la misteriosa paternità dello spirito, e si realizza l'instinguibile fecondità del pensiero, in bene o in male; giacchè le teorie dei filosofi, anche le più astratte, ridondano fatalmente sulla vita pratica, caricano le anime di energie sane o morbose, costruttive o distruttive.

Premessa questa grande verità dell'importanza capitale della Filosofia e della grave responsabilità dei filosofi, mi pare che il momento storico in cui viviamo, gli anni tragici che abbiamo visti passare, il marasma quasi insormontabile in cui tuttora si dibatte disperatamente l'umanità ne forniscano una riprova impressionante. Poichè non si può negare che la lunga e tremenda guerra dalla quale siamo a mala pena usciti, le convulsioni e le lotte furibonde alle quali tuttora assistiamo, più che l'urto fra interessi particolari, nazionali o economici, sono il cozzo violento fra concezioni generali dell'uomo e della società. E' scoppiato il conflitto delle armi, perchè vi era un conflitto di dottrine; e se i popoli invocano ancora la pace e la pace non c'è, gli è che stanno tuttora di fronte due concezioni dello Stato e della Società, le quali sono in definitiva due concezioni dell'uomo e dell'Assoluto.

Ora, queste concezioni, che hanno scatenato la seconda guerra

(1) V. M. Kuiper. *Lo Sforzo verso la Trascendenza*. Roma, 1940, p. 301.

mondiale e tuttavia impediscono l'avvento della pace, sono le fatali e autentiche conseguenze dei maggiori sistemi filosofici dell'800, quei grandi sistemi che primeggiano nel secolo passato, che sono stati e sono tuttora i più ammirati ed esaltati, e che di conseguenza hanno avuto e hanno tuttora il più profondo e più esteso influsso; sistemi che perciò trascendono l'800 e alla cui più intima mentalità si sono ispirate quasi tutte le filosofie susseguenti, tutte quelle correnti minori che riguardo ad essi sono come gli sbocchi molteplici di un medesimo grande fiume.

Intendo parlare principalmente di Kant, Fichte e Hegel, lasciando in pace l'anima irrequieta del povero Schelling. Sono questi i grandi maestri del pensiero moderno, e sotto i loro nomi possiamo raggruppare tutti i più o meno illustri interpreti o epigoni, tutti quei filosofi che a destra o a sinistra costruiscono le proprie teorie sui loro principi, ad essi s'ispirano e ad essi si richiamano. Intendo dire dunque che le teorie di questi filosofi furono la causa profonda della grande tragedia, e che noi ne abbiamo scontato nel fuoco e nel sangue le fatali conseguenze. Sono le loro dottrine che hanno confuso e traviato le menti, e hanno poi finito col lacerare i corpi e distruggere i beni. Sono i loro ragionamenti, i loro virtuosismi dialettici, che disonorando e scompaginando la vita hanno finito col seminare la morte. Sono i loro errori che hanno spento le luci e diffuse le tenebre, e creato così l'inferno in cui abbiamo vissuto. In una parola, sono essi i grandi colpevoli; e se riesco a dimostrarlo, bisognerà concluderne che sarebbe una illusione voler ricostruire un mondo nuovo senza rinnovare radicalmente la Filosofia e rivedere seriamente i grandi concetti filosofici della materia e dello spirito, dell'uomo e di Dio.

Ecco in termini chiari la tesi che intendo svolgere, e passo subito alla dimostrazione. Dimostrazione necessariamente molto rapida, fatta cioè a grandi tratti, simili a quelle grandi frecce che sulle carte strategiche dei giornali indicavano lo svolgimento generale di una battaglia, sorvolando tanti episodi singolari, sia pure importanti. Mi limiterò a passare in rassegna le principali conclusioni alle quali quei filosofi sono giunti, facendone vedere l'irresistibile e fatale concatenazione; esse quindi non sono tutto, ma sono l'essenza intima e l'anima stessa dei loro sistemi. E non dirò nulla che non sia rigorosamente autentico, nulla che non sia universalmente riconosciuto dagli Storici della Filosofia come conclusione tipica e risultato specifico dei grandi sistemi filosofici dell'800.

L'importanza di Kant nella Storia della Filosofia è enorme. La sua dottrina sintetizza la quintessenza del Razionalismo e dell'Empirismo che lo precedono, e costituisce la base di quasi tutta la filosofia posteriore. Dalle sue premesse derivano non solo i grandi sistemi dell'Idealismo assoluto, ma anche tutte le varie ramificazioni del criticismo, tutte le sfumature dell'idealismo moderno, e le stesse reazioni susseguenti contro il pensiero idealista, come le filosofie della vita, del valore, dell'esistenza, ecc. conservano nella loro struttura più intima l'impronta di Kant. Sarebbe difficile trovare una filosofia contemporanea che non fosse in qualche modo debitrice a Kant. Nel nostro mondo filosofico attuale s'incontrano ancora dappertutto i vestigi di Kant, ed il suo piccolo nome vi rintrona come il rimbombo prepotente di un campanone. Kant ormai è un primo principio, vale a dire un principio che non si discute più. Da questo punto di vista la filosofia moderna è molto più scolastica che la stessa filosofia scolastica, perchè giura per Kant, e spesso senza conoscerlo profondamente, e forse senza studiarlo direttamente.

Ciò dicendo, non intendo parlare di tutte le teorie contenute nella Critica della Ragion Pura, perchè gli stessi kantiani ne sono stati i critici più severi, e un commentatore e ammiratore come Vaihinger non teme d'asserire che la famosa Critica è piena di contraddizioni e rammenta la parola di Schiller, che più la si legge, più diviene oscura (1), il che certo, per un gran filosofo, specie se critico, non è un grande elogio. Intendo parlare solo di ciò che è l'anima della filosofia kantiana teorica e pratica, cioè l'affermazione dell'apriorismo, o meglio la riaffermazione dell'autonomia del pensiero umano, la conferma solenne che Kant diede con la sua poderosa autorità alla tesi, che il pensiero dell'uomo è libero e creatore, tesi che fin da Cartesio è come il clima di tutta la filosofia moderna, e l'antitesi precisa dell'antica verità, aristotelica e tomista: la potenzialità d'ogni intelletto creato, e la passività connaturale al più umile in tutta la gerarchia degli esseri intellettuali, quale lo spirito umano.

Questa affermazione fondamentale dell'autonomia o dell'apriorismo è contenuta nell'ipotesi iniziale del kantismo — dico ipotesi, e potrei aggiungere mai dimostrata — della sintesi a priori. Kant si trova di fronte all'alternativa fra il Razionalismo e l'Empirismo. Per il Razionalismo il pensiero è del tutto indipendente dal senso e quindi dal mondo materiale, che è realtà immediata e propria nella quale

(1) *Commentar zu Kants K. d. r. V.*, Stuttgart, 1881; I Bd. Vorwort. S. V.

l'uomo vive, Per Cartesio valgono solo le idee *a meipso factae*, e delle *adventitiae*, che provengono dall'esperienza sensibile, bisogna diffidare e non farle entrare nella costruzione della scienza. Per lo Empirismo invece l'esperienza sensibile è l'unica fonte, la materia esclusiva della conoscenza intellettuale. Nè l'uno nè l'altro poterono giungere alla Metafisica, vale a dire a una scienza universale e necessaria della realtà, perchè l'uno, il Razionalismo, aveva perduto ogni contatto colla realtà fisica; l'altro, l'Empirismo, restringeva la conoscenza intellettuale al solo mondo sensibile. Kant osservava giustamente che queste due posizioni opposte non possono appagare la mente: lo spirito dell'uomo avrà sempre la nostalgia della Metafisica. Ma siccome nè l'una nè l'altra delle due grandi correnti opposte poteva fornirla, ognuna a causa del proprio esclusivismo, Kant ebbe l'idea originale di combinarle insieme, di fondere in un tutto organico ciò che era l'essenziale dell'una, cioè la dipendenza dell'intelletto dal senso, con ciò che era essenziale nell'altra, cioè l'indipendenza dello spirito, l'autonomia.

Come si vede, l'intenzione di Kant era ottima: riconciliare tra loro il senso e l'intelletto e restaurarne la collaborazione; il compito era terribilmente difficile, perchè si trattava di spiegare come lo spirito possa far presa sulla realtà sensibile, e come il mondo delle umili cose materiali possa alimentare la vita immateriale dello spirito. Era in fondo il grande problema della collaborazione fra il corpo e l'anima e, più profondamente ancora, il problema del legame, infinitamente misterioso, della materia collo spirito, il grande problema dell'uomo.

Orbene, Kant concepisce questa collaborazione nella forma di una sintesi a priori: le cose materiali intorno a noi ci forniscono le impressioni sensibili, la materia della conoscenza; e la nostra facoltà conoscitiva, stimolata da esse, elabora questa materia greggia delle impressioni sensibili, aggiungendovi elementi che provengono dalla spontaneità o autonomia dello spirito, e che Kant chiama perciò forme a priori. Quindi per Kant senso e intelletto collaborano in quanto ognuno conferisce il suo contributo: il senso i dati empirici, l'intelletto le forme a priori, dimodochè la conoscenza intellettuale sia un composto (*ein Zusammengesetztes*) di materia e di forma, vale a dire di elementi ricevuti che provengono dalle cose, e di elementi aggiunti che provengono dal soggetto (1).

(1) Cf. *Kritik der reinen Vernunft*, Einleitung, S. I.

Soluzione assai semplice e quasi semplicista, nel senso che Kant non sembra rendersi conto degli enormi problemi inerenti, non solo al meccanismo, ma alla stessa possibilità di una simile fusione e compenetrazione di elementi radicalmente eterogenei quali sono le impressioni sensibili e le forme immateriali dello spirito.

Ma vediamo rapidamente le non meno formidabili conseguenze di questa semplicissima soluzione e della tesi fondamentale dell'apriorismo in essa implicita; e ripeto che sono le conclusioni che Kant stesso ne dedusse.

Primieramente: la presenza indispensabile dell'elemento sensibile fa sì che la conoscenza intellettuale viene ristretta al solo mondo materiale. Quindi, delle cose puramente spirituali, delle quali non possiamo avere nessuna esperienza sensibile, non possiamo avere neppure alcuna conoscenza scientifica. La Metafisica, come scienza teorica e universale dell'essere, è impossibile. Dio, la sua esistenza, la sua natura, l'anima nostra, la sua sostanzialità, spiritualità, immortalità, libertà, ecc. ecc. tutte queste cose tanto preziose e incalcolabilmente importanti per la vita privata e sociale dell'uomo, non le possiamo sentire, e di conseguenza non le possiamo neppure conoscere scientificamente. La prima conseguenza è dunque l'agnosticismo riguardo a tutto ciò che non è oggetto di sensazione.

La seconda conseguenza è che in questa stessa sua limitatezza, la conoscenza scientifica del solo mondo materiale ha un valore puramente soggettivo. Infatti, l'aggiunta autonoma di forme a priori fa sì che il contenuto della conoscenza non sia conforme al contenuto della realtà, perchè comprende degli elementi che nelle cose non si trovano. L'antica teoria della conoscenza astrattiva non compromette il realismo: *abstrahentium non est mendacium*; ma la teoria della sintesi a priori distrugge radicalmente il valore rappresentativo della conoscenza rispetto alla realtà, perchè nel contenuto della conoscenza, nell'oggetto conosciuto, vi è qualcosa che certamente nelle cose non c'è.

E quando la conoscenza non rappresenta oggettivamente le cose, ne segue inevitabilmente che non conosciamo le cose, ma solo le nostre idee soggettive o, come dice Kant, non conosciamo le cose come sono, ma come soggettivamente ci appaiono, non i noumeni, ma solo i fenomeni, e la conoscenza intellettuale perde, non dico il contatto con la realtà, ma il suo valore per la realtà (1).

(1) K. o. r. V. S. 303-306.

La seconda conseguenza della sintesi è dunque il soggettivismo. L'oggetto proprio della scienza non è il mondo sensibile al quale già l'avevamo limitata; noi, scientificamente, non conosciamo quelle cose stesse che sentiamo, vediamo, tocchiamo, delle quali godiamo o soffriamo; no, intellettualmente noi viviamo in un altro mondo, il mondo delle nostre idee, e un mondo al di là dell'idea, un oggetto che sarebbe la realtà stessa, altra e distinta dall'idea, ma rappresentata da essa, è radicalmente incognoscibile, perchè precisamente a causa della sintesi, e cioè dell'a priori, l'idea non è più veramente rappresentativa. Risultato disastroso, perchè significa la distruzione del realismo della conoscenza e l'ingresso fatale nell'idealismo assoluto.

Tutto sommato, non conosciamo oggettivamente nè quindi propriamente la realtà sensibile in cui viviamo, e quanto alla realtà superiore di Dio, dell'anima, dell'essere spirituale e puramente intelligibile, non la conosciamo affatto. Invano, dice Kant, la ragione apre le ali per alzarsi sopra il mondo sensibile.

Kant tuttavia non volle rassegnarsi alle conseguenze fatali della sua sintesi a priori. La mente umana non può accontentarsi del finito e del relativo; essa ha bisogno d'assoluto e d'infinito. Onde per rimediare all'agnosticismo e soggettivismo della scienza, Kant propone una metafisica nuova, anzi una doppia metafisica, l'una della natura, l'altra morale, per oltrepassare insieme le frontiere delle idee e penetrare nel mondo noumenico delle cose - in - sè, e le frontiere del mondo sensibile e penetrare in quello dell'essere immateriale.

La metafisica della natura spetta, non all'intelletto che conosce, ma alla ragione che pensa. Essa non è propriamente una conoscenza, ma una fede, ragionevole s'intende, Vernunftglauben. Noi abbiamo bisogno di pensare quelle cose - in - sè che non possiamo conoscere, e così pure Dio, l'anima, il mondo nella sua totalità. Siamo irresistibilmente inclinati a pensarle, ma rimane ben inteso che tutto ciò è una pura illusione dialettica, una chimera, un ideale, la cui realtà non può essere dimostrata, ma che noi postuliamo per colmare le lacune connaturali della nostra povera scienza umana.

E siccome questo nuovo risultato è ancora molto povero, Kant lascia senz'altro l'intelletto e la ragione speculativa con le loro deficienze e antinomie, e passa alla ragione pratica. Solo la ragione pratica, ossia l'uso pratico della ragione, ci dà la certezza della reale esistenza del mondo noumenico. Siamo certi dell'esistenza di Dio,

della libertà, dell'immortalità dell'anima, perchè sono condizioni necessarie dell'atto morale. E l'atto morale, perchè è necessario? Qui non c'è più risposta; è necessario, perchè è necessario, comandato a priori, un imperativo categorico, *du sollst*, e basta. Giungiamo così al Primato della Ragion Pratica, a una metafisica volontaristica, che non è più una scienza, ma una fede cieca e oscura, come è cieco e oscuro, intellettualmente e moralmente insopportabile, quel crudo imperativo categorico, che celebrò i suoi trionfi nella guerra con la obbedienza inumana e vergognosa a ordini ingiustificabili per l'unico motivo che erano ordini. Quando una generazione o un popolo è cresciuto nel clima deprimente della morale autonoma di Kant, tutte le ignominie diventano possibili, perchè le leggi umane non stanno più radicate nella santità di Dio.

Concludiamo con Kant. Dopo aver tagliate le ali alla ragione teoretica, dopo aver perduto ogni visione sulla realtà spirituale e resa ipotetica la stessa realtà del mondo sensibile, dopo aver ridotto a illusioni o postulati indimostrabili la libertà, la spiritualità e immortalità dell'anima e la stessa esistenza di Dio, insomma dopo aver resa problematica tutta quanta la realtà, volerla ora riconquistare e stabilire colla semplice affermazione del primato della ragione pratica e l'appello all'incondizionato imperativo categorico, non è altro che far un salto disperato nell'a-razionale, ossia nel buio.

Ed ora un ultimo passo. Kant non volle l'idealismo. Ne è il « padre », ma suo malgrado; non lo riconobbe e lo confutò. Egli, è vero, non conosce le cose - in - sè, la realtà nel senso proprio e autentico della parola; ma le conserva. Esse sono indispensabili nel suo sistema, perchè debbono fornire l'elemento sensibile, la materia della conoscenza.

I Post-kantiani — Jacobi, Reinhold, Fichte, Hegel, ecc. — hanno visto subito che mantenere l'esistenza delle cose - in - sè e negare che le conosciamo è una posizione impossibile, una contraddizione in termini. Se non le conosciamo, non possiamo affermare che esistono; se affermiamo che esistono e che sono la fonte della materia, le conosciamo. E siccome tutto ciò che conosciamo è un'idea, e grazie all'apriori non può essere altro che un'idea, è chiaro che la stessa cosa - in - sè è un'idea. Per Fichte questo è appunto il contributo positivo del kantismo. La distinzione fra cosa - in - sè e cosa come ci appare fu solo provvisoria. L'essenza del criticismo consiste nello aver dimostrato che il concetto d'una cosa - in - sè è un sogno.

Kant protestò: disse che la sua dottrina sulle cose - in - sè doveva

essere presa alla lettera, *nach den Buchstaben*, e che la teoria di Fichte era insostenibile, *ein gänzlich unhaltbares system* (1). Fichte da parte sua ne concluse che Kant era un *Dreiviertelskopf* (2), aveva cioè solo tre quarti di testa e non una testa intera. Anche Hegel parlò più tardi della pigrizia mentale di Kant, *die Faulheit des Gedankens*, perchè non ebbe il coraggio di andare fino alle conseguenze inevitabili delle proprie premesse. Se conosciamo soltanto fenomeni, idee nostre, allora la cosa - in - sè, l'essere in generale, è un'idea nostra: *Sein ist Denken*, essere è pensare, un essere altro e distinto dal pensiero, al di là del pensiero, non si può pensare; «un au - delà de la pensée est impensable», diranno i francesi, e Gentile ripeterà come una eco lontana: il fuori è sempre dentro.

Ecco la famosa riduzione dell'essere a pensiero. Siamo entrati nell'idealismo. Siamo giunti a nozioni completamente nuove: a una nuova nozione della verità, perchè questa non può più consistere nella conformità del pensiero colla realtà, essendo questa ridotta a pensiero, e consisterà quindi esclusivamente nella pura coerenza logica dei pensieri tra di loro; e soprattutto a una nuova nozione della realtà, la quale, ridotta com'è, alla sua idea, a una creazione autonoma del pensiero, è quindi esclusivamente immanente nel soggetto. Rimane dunque solo la realtà del soggetto. E questo è necessariamente unico; una reale pluralità di soggetti è impossibile, perchè di fronte al soggetto che pensa, tutti gli altri si trovano nella medesima condizione delle cose - in - sè. Non si può rivendicare per gli altri soggetti una realtà, un'esistenza privilegiata, diversa da quella rimasta alle cose. La nuova mozione di realtà, come viene applicata senza distinzione a tutte le cose, così va applicata senza riguardo a tutti gli altri soggetti: tutti sono ridotti a pensiero e creazioni immanenti del soggetto pensante. Questo solo rimane: *solus ipse*; e questo solipsismo è una conseguenza fatale, logica, inevitabile dell'apriorismo di Kant.

Con ciò siamo giunti al monismo più rigoroso. E qui la teoria comincia a diventar tragica, perchè ci troviamo di fronte alla terribile alternativa: o io sono un soggetto pensante e allora debbo erigermi a Soggetto Unico, Creatore di tutta quanta la realtà; o, se non oso tanto, debbo abdicare alla dignità di soggetto, rinunciare al mio proprio pensiero personale e ridurlo a pensiero del Soggetto Unico. Ecco dunque, dopo lo sfacelo del mondo esterno e trascendente, e dopo la dipartita degli altri soggetti, la tragedia dell'uomo

(1) Kant. *Werke*, Ed. Cassirer, Berlin. 1923. Bd. VIII, p. 515.

(2) Lettera a Reinhold.

individuale, il quale deve sostenere con Hegel l'immenso dolore, *den unendlichen Schmerz* (1), della negazione della sua propria personalità, e sprofondarsi e disciogliersi come elemento fugace nella travolgente dialettica dell'Assoluto.

Assoluto che può prendere nomi diversi: l'Io, lo Spirito, l'Azione, lo Stato, la Razza, la Materia, ecc. e che in fondo è sempre Creatore e Dio e sempre insieme la misera creazione del pensiero dello uomo. L'uomo è Dio e Dio è l'uomo, ed in questa confusione blasfema Dio rimane detronizzato e l'uomo snaturato, destituito della dignità di soggetto pensante, del diritto al proprio giudizio, della libertà individuale, travolta nel ritmo necessario dell'irresistibile dialettica universale. E ciò che vale per gli individui, vale in modo identico per i popoli e le nazioni. Il Soggetto Unico, prepotente anti-umano, assorbe tutto; e quando la gnoseologia passa a ispirare l'etica, e la teoria, come fatalmente accade, s'esteriorizza in pratica, ne nascono tragedie crudeli, individuali e collettive, come quelle che oggi conosciamo.

Questa filosofia è per essenza la filosofia della dominazione, dell'aggressione e della guerra, perchè intollerante di qualunque valore dualisticamente distinto e indipendente. Essa si presta come nessun'altra a essere la filosofia d'ogni assolutismo o totalitarismo, perchè l'individuo non vive e non si muove più che in virtù dell'Assoluto, non ha ragione d'essere che in ordine all'Assoluto, nè diritto alcuno se non quello che gli conceda l'Assoluto, quell'Assoluto, si ricordi bene, che dovrebbe essere Dio e così viene talvolta chiamato, ma che non lo è, perchè in realtà non è altro che l'orgogliosa creazione d'un uomo. Questa filosofia è essenzialmente anti-cristiana e distruggitrice della religione, perchè il suo monismo rigoroso è la negazione radicale o la deformazione di tutti i dogmi della fede cattolica. Se non vi è più distinzione reale, ma confusione fra Dio e l'uomo, è chiaro che l'Incarnazione, la Redenzione, il peccato, la pietà, tutte le virtù e verità cristiane, tutta la concezione cristiana del mondo e della vita non hanno più senso alcuno, o comunque perdono il loro senso autentico.

Come già fu detto, l'influsso di Kant e di Hegel sul pensiero moderno fu profondo e dura tuttora. Le varie scuole di Kantismo, i molti affiliati alla «destra» o «sinistra» hegeliana, si richiamano alla loro autorità e s'ispirano alle loro dottrine. Qualcosa della loro

(1) *Encyclopädie der phil. Wissenschaften*, § 382.

mentalità profonda si ritrova nelle stesse reazioni come la fenomenologia, la filosofia della vita e del valore. Per l'esistenzialismo l'uomo è tuttora, come per Kant, il creatore del mondo intelligibile; e il materialismo storico e dialettico di Lenin e Stalin s'appoggiano esplicitamente sulla filosofia di Hegel.

Ora, ciò può bastare, e possiamo tirare la somma. I grandi, i maggiori filosofi dell'evo moderno hanno detronizzato Dio, e snaturato l'uomo, hanno distrutta la sua personalità, violata la sua libertà, negati quindi i suoi diritti più sacri; hanno svuotato di senso la sua religione e spente le sue speranze eterne. Nessuno di loro ha saputo conservare intatte le grandi verità naturali senza le quali la vita sociale non è possibile e la vita individuale non vale la pena di essere vissuta.

Chi può dunque meravigliarsi se dopo tante fatali negazioni abbiamo visto passare un fiume di dolori e d'orrori, la schiavitù di popoli intieri, la dispersione delle famiglie, l'inutile rovina dei focolari e dei campi, la violenza fatta alle coscienze, l'assassinio in massa di ostaggi e d'avversari, lo sterminio scientifico di treni interi d'infelici perchè erano d'altra razza, la tortura, la fame voluta e provocata, il disprezzo totale della persona umana, della sua vita e della sua anima, lo scempio del suo corpo e finanche del suo cadavere? Tutto questo era fatale dopo il più ostinato abuso, il più raffinato perversimento, la più vergognosa prostituzione del pensiero. *Non potest arbor mala bonos fructus facere.*

Con ciò non s'intende inveire contro le persone che spesso, per il tempo, il luogo, la formazione ricevuta e tanti altri elementi del Destino che sfuggono alla scelta dell'uomo, hanno dovuto cercare la verità in circostanze oscure e sfavorevoli. Nè s'intende negare tutto ciò che vi è di vero, di buono e di fecondo nei grandi sistemi filosofici dell'età moderna, perchè bisogna riconoscere con Aristotele e Tommaso d'Aquino che non c'è errore in cui non si trovi un lembo di verità preziosa. Ma bisogna riconoscere ugualmente, e bisogna osar dire e ripetere con intrepida franchezza e senza tema di smentita, che riguardo alle verità naturali più alte e imprescindibili quei grandi filosofi del secolo passato, e che tuttora dominano in tante Università, hanno disonorato il pensiero e mistificate le menti, le hanno irretite in ragionamenti fatui, sono arrivati alle conclusioni più incredibili, all'acosmismo, al solipsismo, alla non-esistenza del proprio io, alla negazione di Dio e la deificazione del Nulla, e hanno

fatto della Filosofia, che doveva essere e deve essere la Saggezza umana, un cumulo di stranezze e di menzogne.

Oggi piangiamo le nostre rovine, la distruzione irreparabile di tante cose preziose; è d' uopo che piangiamo anzitutto le distruzioni operate dal pensiero. Le bombe, in fin dei conti, non sono che la esplosione di pensieri, e lo spaventoso rimbombo di nefaste parole. Oggi vogliamo risorgere e ricostruire; e certo tale è il nostro sacrosanto dovere. Di fronte a tanti patimenti e tante rovine, di fronte a tanti milioni che la tormenta ha travolti e tanti altri che tuttora vengono trattati in un modo indegno della persona umana e dei suoi diritti inalienabili, noi che per miracolo o per benigna grazia siamo sopravvissuti e sfuggiti alla degradante schiavitù universale, dobbiamo mostrare di aver almeno capito la lezione.

Vi è una legge che dice che se le conseguenze sono inaccettabili, le premesse donde logicamente derivano non possono essere vere e buone. Quindi, sarebbe sommamente illogico voler eliminare ed evitare le dolorose conseguenze, e continuare a insegnare le medesime premesse. Sarebbe incoerente e vano voler correggere la pratica, e mantenere intatte le teorie donde fatalmente deriva. Con Kant e Hegel e dottrine etiche o sociali che ad essi s' ispirano, non si può ricostruire un mondo nuovo.

E se, in omaggio alla « libertà di pensiero » — che filosoficamente è un controsenso, perchè dobbiamo pensare le cose come sono e non come vogliamo — se non è possibile far tacere quei « grandi » che già per più di un secolo abbiamo ascoltati come oracoli e ripetuti su tutti i toni e in tutte le forme, magari senza comprenderli; se non è possibile cancellarli dai programmi di studio come non è possibile cancellarli dalla Storia, dovrebbe essere possibile tuttavia che nelle nostre Università, accanto alle cattedre dove si continua imperturbabili a inoculare nelle giovani menti l' agnosticismo della Ragione teorica e l' autonomia della Ragion pratica, l' assolutismo di Hegel, l' ateismo e materialismo di Feuerbach e Marx, la morale al di là del bene e del male di Nietzsche, ecc. vengano erette anche delle cattedre dove s' insegnano e s' approfondiscono le grandi verità naturali intorno all' uomo e Dio, la vita e la società. Dovrebbe essere possibile seminare in mezzo a tanta zizzania anche un po' di grano vero e sano, e mobilitare, contro i propagandisti dell' errore, tutti coloro che sono stufi di filosofie false, negatrici e corruttrici, e hanno fame e sete di verità positive e costruttive.

Giacchè l' errore è decadenza, l' errore è oscuro e genera la

confusione; l'errore è male e produce il male, il peccato e il vizio, che sono la corruzione dell'individuo e della società. La verità invece è luce e chiarezza; la verità è buona e feconda di beni; la verità è carità, la grande, la prima carità di cui ha bisogno il mondo attuale, malato anzitutto di errori. La verità è libertà e gaudio. La verità è divina, è Dio! E perciò, chi si batte per la Verità, combatte la buona battaglia, *bonum certamen*, combatte per la instaurazione del regno di Dio; — mentre chi continua a seminare l'errore, prepara per i suoi figli un altro e peggiore inferno.

Friburgo

VINC. M. KUIPER O. P.

BOMBOLOGNO DE MUSOLINIS DA BOLOGNA

NOTIZIE BIO-BIBLIOGRAFICHE

SUMMARIUM. — Bombolognus Bononiensis ab antiquis O. P. scriptoribus memoratur ob suum Commentarium in Sententias, qui Bononiae in S. Dominici conventus bibliotheca deversabatur. Huius nomen exeunte saec. XV deminutum suscepit exitum (Bombologninus), qui deinceps est a rerum scriptoribus sine ulla mutatione usurpatus. Bombolognum Bononiensis familiae De Musolinis fuisse atque in Bononiensi conventu moratum esse constat annis 1266, 1269, 1272, 1273, 1277, 1279. Ann. 1277 et 1279 lectoris principalis studii munere functus est. Hunc, natum esse non post ann. 1330, ut quidam suo plane arbitrio scripserunt, sed inter ann. 1279 et 1291 e nonnullis litterarum memoriis nondum editis patet. Ex operibus quae ab antiquis scriptoribus eius nomini addicuntur, tantum exstant libri I, III (Bononiae - Bibl. Univ. 1506, 1508) et IV (Bonon. Bibl. Comun. B. 1420) Commentarii in Sententias, quorum autem liber I unus autographus est.

Bombologno da Bologna non è del tutto sconosciuto agli antichi cronisti e bibliografi domenicani, specialmente bolognesi. La sua opera principale, il Commento alle Sentenze in quattro volumi, conservata nella biblioteca di S. Domenico, era un documento troppo evidente per poter essere ignorato. Difatti gli antichi scrittori conoscono l'esistenza del nostro teologo dalla sua opera e solo da essa. Per quanto siano non pochi quelli che lo ricordano, nessuno dà mai una precisa notizia biografica, tanto che si smarrisce ben presto anche la conoscenza esatta del tempo della sua esistenza e della sua attività.

Dei moderni studiosi che si sono interessati di Bombologno nessuno ha saputo dare di lui una precisa indicazione biografica. Si limitano o ad un esame superficiale della sua opera, come l'Ehrle e il Grabmann (1), oppure danno l'inventario dei codici, come fa il Pelster (2). A tutti è sfuggito poi il quarto libro del Commento alle

(1) F. EHRLE S. J., — L' Agostinismo e l' Aristotelismo del sec. XIII, in *Xenia Thomistica*, III, Romae 1925, pp. 571-72. M. GRABMANN, *Mittelalterliches Geistesleben*, I, München 1926, pp. 339-346.

(2) F. PELSTER S. J. — Les Manuscrits de Bombolognus de Bologne O. P., *Recherches de Théol. anc. et méd.* 9 (1937) 404.

Sentenze, considerato perduto dal Pelster. Ultimamente il p. Piana O. F. M. del Collegio di Quaracchi ha parlato a lungo del nostro nel suo studio sulla controversia della Concezione della Vergine nella Chiesa Bolognese nel Medio Evo (3), dandoci anche l'edizione del Commento alla Distinzione III del III libro, che tratta appunto della Santificazione della B. Vergine.

NOTIZIE BIOGRAFICHE

La notizia più antica che ricorda l'attività letteraria del teologo bolognese è data dal Catalogo degli scrittori domenicani del noto codice dell'abbazia cistercense di Stams che è la più antica bibliografia domenicana. Questo catalogo risale, nella sua forma attuale, alla metà del sec. XIV. Esso però dipende da un altro catalogo scritto intorno al 1320. In questo primo elenco più antico, che riporta pure i nomi di personaggi certamente posteriori al nostro Bombologno, quali Niccolò Boccasini, Stefano di Besançon, Alberto di Chiavari e altri, non troviamo ancora il nome e le opere del nostro scrittore. Prova evidente che la sua attività letteraria non era stata conosciuta dall'anonimo compilatore del principio del secolo XIV, il quale del resto ignora non pochi altri illustri scrittori del sec. XIII, come Moneta e Rolando da Cremona, Romano da Roma e molti altri. L'opera di Bombologno però non sfuggì al continuatore che completò quel catalogo intorno al 1350 e che appunto per primo ci lasciò la seguente notizia: « fr. Bubalonius Bononiensis scripsit super Porfirium, super praedicamenta, super perihermeneias, super sex principia, super omnes libros sententiarum » (4). Neppure Bernardo Gui, il più diligente ricercatore di notizie sugli scrittori e personaggi illustri domenicani del sec. XIII, ricorda il Bombologno nelle sue opere. Ma tale omissione, più che alla sua non conoscenza dello scrittore bolognese, va attribuita forse al carattere della stessa opera del Gui, che, continuando il metodo di Stefano di Salagnac, non ha tanto uno scopo puramente bibliografico, quanto piuttosto illustrativo delle glorie dell'ordine; perciò fa sempre un ampio elogio di ciascun autore

(3) C. PIANA O. F. M. — La Controversia della Concezione della Vergine nella Chiesa Bolognese nel Medio Evo, Studi Franc. 38 (1941), 3-36, 146-196.

(4) L. PIGNON — Catalogi et Chronica, accedunt Catalogi Stamsensis et Upsalensis

scriptorum O. P., cura G. Meersseman O. P. (Mon. O. P. hist. XVII), Romae 1936, p. 65. Cfr. H. D. SIMONIN O. P. — Notes de Bibliographie Dominicaine, Arch. fratr. Praed. 8 (1938) 202-214. *Id.* — Notes de Bibl. Dom., *ibid.* 9, (1939) 209-13.

ricordato, mettendo in evidenza le loro benemerenze anche non propriamente letterarie. Bombologno invece nulla aveva compiuto di straordinario, nè di lui si conosceva altro oltre l'elenco delle opere.

Era naturale quindi che fosse conosciuto più dai bibliografi che dai cronisti. Difatti anche il compilatore di un altro catalogo di scrittori domenicani, redatto intorno al 1376 e conservato a Upsala, conobbe il nostro Bombologno. Questi però meno informato di quello di Stams gli attribuisce solo il Commento alle Sentenze: « fr. Bumbolonijs Bononiensis, fecit lecturam super omnes quattuor libros sententiarum » (5). Il Pignon invece, che scrisse verso la fine del sec. XIV, ricorda oltre i quattro libri sulle Sentenze anche i commenti alla logica aristotelica. Tale notizia tuttavia non solo non apporta nessun elemento nuovo per la conoscenza del nostro scrittore, ma non è neppure una conferma di quanto già sappiamo dal catalogo di Stams, perchè sembra che l'uno e l'altro elenco dipendano dalla stessa fonte (6). Il Pignon però, forse perchè gli sembrò troppo strano il *Bubalonius* dell'antico compilatore, trasforma in *Bartholomeus* il nome del nostro scrittore (7). L'errore fu intuito dallo Echard, che già conosceva Bombologno attraverso il Taegio, l'Alberti e altri scrittori più recenti. Egli infatti, dopo aver compilata la voce *Bartholomeus Bononiensis* ricordato dal Pignon, alla voce *Bombologninus de Gaviano* identifica i due scrittori per l'identità perfetta delle opere ad essi attribuite (8). L'Echard ebbe notizia anche dell'esistenza del manoscritto del Commento alle Sentenze che si trovava nella biblioteca bolognese, ma non lo conobbe direttamente (9).

Il primo che abbia scritto di Bombologno indipendentemente dal compilatore di Stams e abbia parlato per cognizione diretta della sua opera è Vincenzo Bandello, che nel suo trattato sulla Concezione della B. Vergine fra gli altri dottori riporta anche Bombologno a sostegno della sua tesi, citando un passo della distinzione terza del terzo libro delle Sentenze (10). Contemporaneo del Bandello è il Taegio, che pure conobbe direttamente l'opera di Bombologno e scrisse questa notizia molto ampia nella forma, ma povera quanto al contenuto reale: « Frater Bombolognus de Gabiano Bononiensis,

(5) Monum. O. P. hist. XVIII 74.

(6) SIMONIN — Notes de Bibl. Dom., Arch. fr. Praed. 9 (1939) 210.

(7) Mon. O. P. hist. XVIII 29: « Fr. Bartholomeus Bononiensis scripsit super veterem logicam et sex principia et quattuor sententiarum ».

(8) J. QUÉTIF - J. ECHARD — Scriptores ord. Praed., I, Lutetiae Parisiorum 1719, p. 723.

(9) QUÉTIF - ECHARD — ibid. II, 812.

(10) V. BANDELLO O. P., — Tractatus de singulari puritate et praerogativa conceptionis Salvatoris nostri, s. l. 1502, f. XLir.

vir scientia probus, animo humilis, vita purissima, conversatione gratus et opinione celebris, qui citra montes in theologia utraque philosophia in trivialibusque ac quadrivialibus nulli suo tempore inferior fuit. Scripsit super quattuor libros sententiarum in omnibus modum servans beati Thomae, procedendo per quaestiones et articulos. Bononiae quiescit sub alis beati Patris Dominici» (11).

In seguito quasi tutti gli altri scrittori domenicani, come Antonio Senese, il Castiglio, il Piò, l'Altamura (12), non fanno che ripetere ciò che è essenziale nella notizia del Taegio. Neppure Leandro Alberti, che pure dovette vedere l'opera del Bombologno, ci dice nulla di nuovo (13).

Qual'è il vero nome del nostro scrittore? Non solo si conosce poco della sua vita e della sua attività, ma anche lo stesso nome non ci è stato tramandato con precisione. Egli è chiamato dai documenti Bombologno o Bombolognino. Il primo documento che avvicina indifferentemente i due nomi è l'inventario della biblioteca domenicana del convento bolognese, scritto all'inizio del sec. XVI dall'umanista Fabio Vigili. In esso leggiamo: « Bombologni sive Bombolognini de Gabiano Bononiensis, ordinis Praedicatorum, scriptum super primo sententiarum et super 2º, 3º et 4º, in quattuor divisis codicibus » (14). In seguito gli autori domenicani che parlarono del nostro scrittore preferirono la seconda forma trascurando la prima, e così già Vincenzo Bandello nell'opera citata, Leandro Alberti nel *De Viris*, e poi il Piò, l'Altamura, il Rovetta, l'Echard hanno: Bombolognino, mentre il Fantuzzi, che conosce l'una e l'altra forma, mostra di preferire quella regolare di Bombologno (15). Ma evidentemente qui si sono attribuiti alla stessa persona i nomi di due personaggi distinti anche se vissuti contemporaneamente nella seconda metà del sec. XIII.

L'errore deve risalire alla fine del sec. XV, quando, dopo la costruzione della nuova biblioteca, fu cambiata la segnatura dei codici. Fino a quella data infatti l'opera di cui parliamo è attribuita costantemente ad un *frater Bombolognus de Bononia* e non ad un *fr. Bombologninus*. Il cod. 1506 della biblioteca Universitaria di Bologna, che contiene il primo libro del Commento alle Sentenze, ha

(11) A. TAEGII O. P. — *De Insigniis ord. Praed.*, I, Roma, Arch. gen. O. P. XIV, 54, f. 177r.

(12) Cfr. nn. 52-55.

(13) L. ALBERTI O. P. — *De Viris illustribus ord. Praed.*, Bononiae, 1517, f. 139v.

(14) M. H. LAURENT O. P. — *Fabio Vigili et les Bibliothèques de Bologne au début du XVIe siècle* (Studi e Testi 105), Città del Vaticano, 1943, p. 28.

(15) G. FANTUZZI — *Notizie degli Scrittori bolognesi*, II, Bologna 1782, pp. 283-84.

per ben sei volte la forma *Bombolognus*, due volte scritto da mani del sec. XIII (16) e quattro volte scritto da mani del sec. XIV (17). L'unica volta che il codice ha la forma diminutiva è appunto nella segnatura del sec. XV sovrapposta all'antica illeggibile: a f. 114r si legge, dopo l'indicazione del proprietario: « In VII banca a dextris ad litteram M primum sententiarum Bombolognini, cuius prima columna finit *simplicibus* penultima vero *velet* » (18). Anche sulla copertina, nel titolo, da una mano del sec. XVI è scritto: *Bombolognus*. Così pure il libro terzo ha Bombologno sia sulla copertina (scrittura sec. XVI) che nell'*explicit* scritto dalla stessa mano del sec. XIII che stese tutto il libro (19), e Bombolognino solo nella nuova segnatura del sec. XV (20). Il libro quarto invece ha questa forma diminutiva nella segnatura, scritta sull'ultima pagina del codice, dalla stessa mano del sec. XV (21) e nel titolo della copertina (sec. XVI); mentre anche l'antico inventario della biblioteca domenicana del sec. XIV adopera la forma regolare (22). Dunque sino alla fine del sec. XV la tradizione del nome dell'autore del nostro Commento alle Sentenze è uniforme e concorde, esso è chiamato sempre Bombologno e non Bombolognino. Questa seconda forma fu usata per la prima volta alla fine del sec. XV dal riordinatore della nuova biblioteca di S. Domenico forse perchè egli incontrò quel nome fra i testimoni di un testamento del 1273. Difatti in un testamento dell'11 aprile di quell'anno si legge « in presentia fratris Bombolognini Bonon. » (23). Ma con ciò si sa solo che contemporaneo del

(16) Bologna, Bibl. Univ. cod. lat. 1506 f. 1r; « Super primo fr. *Bombologni*, Bonon. » e poi da un'altra mano contemporanea: « Primus fr. *Bombologni* conventus fratrum predicatorum de Bononia »

(17) Ibid. f. 1r (in fondo alla pagina): « primus fratris *Bombologni* »; f. 2v (dopo l'indice): « Istud opus super sententias, editum a fratre *Bombologno* Bonon. super primo sententiarum, est conventus fratrum sancti Dominici de Bononia »; f. 100v.: « Istud est originale primum huius scripti. Et est de manu dicti fratris *Bombologni* qui fuit etc. ». In fondo alla pagina la stessa mano scrive: « Incipiunt litteralia super primo sententiarum dicti fratris *Bombologni* Bononiensis etc. ».

(18) Il p. Pelster nella Nota già citata sui manoscritti di Bombologno (Rech. de Thèol. anc. et méd. 9 (1937) 406) trascrive questa segnatura del sec. XV nel seguente modo incomprensibile: In VI banca a dextris ad litteram M. primum sententiarum Bombolognius, cuius prima columna fieri? simpliciter pluraliter? vero vellet ». Ma

un esame accurato consente con relativa facilità di decifrare, come noi abbiamo fatto, il testo preciso della segnatura, la quale indica, per l'identificazione del ms., l'ultima parola della prima colonna: *simplicibus* e l'ultima parola della penultima colonna: *velet*, che corrispondono perfettamente nel cod. 1506. E' senza dubbio per una svista che l'illustre medievalista ha letto « Bombolognius » invece di « Bombolognini ».

(19) Bologna, Bibl. Univ. cod. lat. 1508 f. 116v: « Explicit liber tercius super sententias secundum fratrem Bombolognum de Bononia de ordine fratrum predicatorum ».

(20) Ibid. f. 118v: « tercius sententiarum Bombolognini A dex. 18 b. littera C ».

(21) Bologna, Bibl. Archiginnasio cod. B. 1420 f. 75v: « Quartus sententiarum Bombologninj A. dex. 18 b littera D ».

(22) LAURENT — Fabio Vigili 210: « Textus sententiarum... Item primus fratris *Bombologni* Bononiensis etc. ».

(23) FANTUZZI — Notizie II 283.

nostro Bombologno fu anche un Bombolognino, chiamato forse così appunto per distinguerlo dal suo omonimo.

Dopo l'errore commesso dal riordinatore della biblioteca fu facile a Fabio Vigili scrivere sul nuovo inventario: *Bombologni sive Bombolognini*, giacchè egli vedeva sugli stessi codici tutti e due quei nomi. Il Vigili però vi aggiunge: *de Gabiano Bononiensis*, mentre tutte le altre testimonianze anteriori lo dicono semplicemente *Bononiensis*. Non sappiamo quale sia stata la fonte di quella nuova notizia; ci sembra molto strano però il fatto che nessuno dei documenti contemporanei conosciuti chiamino il nostro Bombologno *de Gabiano* ma tutti lo specifichino solo con l'aggettivo *Bononiensis*. Tuttavia non avendo nulla di positivo da opporre in contrario, lasciamo al Vigili la responsabilità di quella indicazione, che poi fu accettata indistintamente da tutti gli autori che, cominciando dal Taegio, parlano del nostro scrittore.

A quale famiglia apparteneva il nostro Bombologno? Nessun autore ne parla; essa però ci viene chiaramente indicata da un documento che si riferisce alla sua sepoltura. Bombologno apparteneva alla famiglia bolognese *de Musolinis*, che, sempre secondo lo stesso documento, abitava in città e precisamente in Strada Maggiore (24).

Egli fu sepolto nella tomba di famiglia che si trovava presso la chiesa di S. Domenico. Il *libellus* funerum infatti nota fra le tombe che si trovavano vicino al pulpito presso la facciata della chiesa anche la sepoltura: «*fratris Bombologni et fratrum suorum de Musolinis de strada maiori*» (25). Da questa nuova indicazione, che precisa il luogo dove abitava la famiglia di Bombologno, potrebbero sorgere più seri dubbi sull'attendibilità della notizia di Fabio Vigili

(24) Verso la fine del sec. X un ramo della famiglia *de Musolinis* si trasferì a Venezia dove si dedicò specialmente alla mercatura e alla medicina. Il più illustre dei suoi membri, Giovanni, famoso medico, nel 1434 fu creato conte Palatino dall'imperatore Sigismondo. Un suo figlio, Nicolò, nel 1392, mentre era studente di medicina a Bologna, entrò nell'ordine dei predicatori, fu sottopriore nel convento dei SS. Giovanni e Paolo a Venezia (1396), priore nel convento riformato di S. Domenico della stessa città (1398), morì in concetto di santità nel medesimo anno del suo priorato, colpito dalla peste. Cfr. FL. CORNELII, *Ecclesiae Venetae*, VII, Venetiis 1749, pp. 170, 185, 196, 203-225, 310. G. DOLCETTI — *Le Origini storiche della famiglia Mussolini*, I, Venezia 1928.

Il ramo bolognese della famiglia de Mu-

solinis non sembra abbia mai ottenuto titoli nobiliari, come quello di Venezia; tuttavia esso dovette avere una certa importanza nella vita cittadina, perchè le si dedicò una via della città.

(25) Bologna, Arch. conv. S. Domenico n. 1197, f. 19v. Il nome Bombologno nella famiglia Musolini doveva essere comune, poichè il 24 maggio 1298 scrisse il suo testamento un Giacomo figlio del fu Bombologno de Musolinis (Bologna, Arch. di Stato, fondo S. Dom. 181-7515 ad datam); e nel 1300 ancora un Bombologno Musolini fa molti lasciti al convento e a vari religiosi domenicani in particolare, eleggendo la propria sepoltura nella tomba di famiglia presso la chiesa di S. Domenico (Bologna, Arch. conv. S. Domenico, Annali del convento I f. 198).

che dice il nostro *de Gabiano*. Tuttavia Gabiano potrebbe essere il luogo di provenienza della famiglia Musolini.

Dell'attività del nostro Bombologno, oltre quella che ci è manifestata dalla sua opera, conosciamo pochissimo. Il primo documento in cui appare il suo nome è del 4 aprile 1266. Si tratta del testamento di Lorenza Bandini, vedova di Petrizolo Fioravante, con cui la testatrice sceglie la propria sepoltura nel cimitero presso la chiesa di S. Domenico e fa lasciti a vari frati predicatori, fra i quali è il nostro Bombologno, presente alla redazione del documento e che appare come procuratore del convento (26).

Tre anni dopo, nel 1269, è ancora procuratore del convento bolognese, come risulta dal testamento del 10 luglio di quell'anno, col quale il notaio Giacomino delle Torri, scelta la propria sepoltura presso S. Domenico, lo nomina assieme a fra Marchesino de' Principi suo esecutore testamentario con facoltà di distribuire tutti i propri beni (27). Questo incarico di fiducia, che tanto spesso veniva affidato ai domenicani, è prova evidente della stima che il nostro godeva in città. E fra gli intellettuali della dotta Bologna erano specialmente i giuristi e i notai, che per la natura stessa delle loro professioni, si trovavano ad avere particolari relazioni coi frati predicatori. Bombologno fu certamente in intimi rapporti col notaio Giacomino delle Torri, ma conobbe pure il principe dei notai Rolandino Passaggeri, intimo amico dei domenicani, il quale in seguito alle loro insistenze scrisse il suo noto *Flos Testamentorum*. Bombologno si trova assieme al famoso maestro il 7 gennaio 1269: ambedue sono testimoni ad una dichiarazione di sigillatura di testamento compilata dal priore dei predicatori (28).

Dopo il 1269 e prima del 1277 troviamo altre due volte Bombologno nei documenti bolognesi, ma senza alcun ufficio speciale: il 6 febbraio 1272 è testimoniaio al testamento di Bolnisia, vedova di Andrea Bonvicino, e l'anno seguente (17 febbraio 1273) è ugualmente testimoniaio al testamento di Albergitto Uberti, che fa vari lasciti al convento e dispone che si costruisca un altare nella chiesa di S. Domenico (29). Dal 1273 al 1277 non si incontra più in questi documenti neppure come semplice testimoniaio. Fu forse in tale periodo di tempo lontano dal convento bolognese? Non abbiamo finora nessun

(26) Bologna, Arch. conv. S. Domenico, Annali del convento I 27.

(27) Bologna, Arch. di Stato fondo San Dom. 178-7512 *ad datam*. Arch. conv. San. Dom., Annali I, 33.

(28) Chartularium Studii Bonon., X, Bologna 1936, p. 136. Cfr. A. Palmieri, Rolandino Passaggeri, Bologna 1933.

(29) Bologna, Arch. conv. S. Domenico, Annali del conv. I ff. 37, 41.

elemento per poter dare una qualsiasi risposta. Nel 1277, e precisamente nel testamento di Giovanni Beccari scritto l'11 febbraio, appare per la prima volta col titolo di lettore: *frater Bombolognus lector*. E' ricordato per primo fra i molti religiosi presenti alla stesura di quel testamento, è nominato pure esecutore testamentario e riceve dal testatore 20 soldi perchè si compri una cappa (30). L'11 maggio di quello stesso anno Bombologno è anche testimonia al testamento di Bonrecupero Rodaldi dei frati della penitenza, il quale aveva il figlio fra Americo tra i domenicani di Bologna. Egli, come tanti altri bolognesi del tempo, sceglie la propria sepoltura presso la chiesa dei predicatori e fa vari lasciti ai religiosi: anche il nostro Bombologno riceve 20 soldi (31). In questo documento dell'11 maggio Bombologno non porta il titolo di lettore, tuttavia non si può pensare che allora non insegnasse, perchè in un altro testamento del 16 luglio di quello stesso 1277 ritorna ancora: *Bombolognus lector* e così pure in un altro testamento del 31 agosto di quel medesimo anno porta il titolo di lettore. Anche in questi testamenti egli è testimonia e riceve dei lasciti assieme ad altri suoi confratelli (32).

Bombologno, lettore primario nello Studio generale di Bologna, dove aveva compiuti i suoi studi? Nessun documento ne fa mai cenno. Ma è facile pensare che egli, bolognese, abbia ricevuto l'abito e compiuto i suoi studi nel convento di Bologna. Non è improbabile che per completare la sua cultura teologica sia stato inviato allo studio parigino. Vincenzo Bandello lo dice espressamente *doctor Parisiensis* (33), non sappiamo però se per semplice supposizione o fondatamente. Certo egli non fu maestro, perchè nessun documento gli dà mai quel titolo, ma sappiamo che tutte le provincie potevano inviare a Parigi ogni anno tre studenti (34), e il provinciale personalmente ne poteva inviare altri due (35) e che di questi solo pochi erano destinati al magistero, gli altri erano inviati colà solo per poter

(30) Bologna, Arch. di Stato fondo San Dom., 178-7512 *ad datam*. Arch. conv. San Dom., Annali I, 48. Nel convento bolognese troviamo quasi costantemente dal 1299 al 1341 un fra Landolfo Beccari (cfr. SARTI-FATTORINI, *De claris Archigym*: Bonon. Professoribus II 83, Arch. fr. Praed. 6 (1936) 317. Bologna, Arch. di Stato fondo S. Dom., buste 9-7343, 140-7474, 186-7520), che probabilmente era parente del testatore amico di Bombologno.

(31) Bologna, Arch. di Stato fondo San Dom., 178-7512 *ad datam*. Arch. conv. San Dom., Annali I 49-50.

(32) Bologna, Arch. di Stato fondo San

Dom., 178-7512 *ad datam*. Arch. conv. San Dom., Annali I 51, 52-53.

(33) V. BANDELLO O. P. — *Tractatus de singulari puritate et praerogativa conceptionis Salvatoris nostri*, s. l. 1502, f. XLlr: « Idem tenet magister Bombologninus Bononiensis doctor Parisiensis ».

(34) Cfr. *Die Constitutionen des Predigerordens in der Redaction Raimundus von Peñafort*, Archiv. für Lit. u. Kirchengesch. des Mittelalters 5 (1889) 562-63: « tres fratres tantum mittantur Parisius ad studium de provincia ».

(35) *Acta cap. gen. ord. Praed.* I, Monument. O. P. hist. III, 288.

diventare dei buoni lettori di teologia per i principali Studi dell'ordine e specialmente per gli Studi generali.

Fra Bombologno, aparendo nei documenti del 1277 col titolo esplicito di *lector*, doveva essere in quell'anno il lettore primario o, come si diceva allora, il lettore principale dello Studio giacchè questi era propriamente il *lector* nello Studio; gli altri, che pure insegnavano nei vari corsi, non portavano mai ufficialmente quel titolo. Se in quell'anno (1277) era *lector principalis* Bombologno presumibilmente aveva insegnato anche prima di quella data e molto probabilmente allora aveva già compiuto il suo corso sulle Sentenze. Nel 1305 Amerigo Giliani, appena eletto maestro generale, ordinò che nessuno potesse divenire *lector principalis*, « nisi de studio Parisiensi redierit, vel lectionem principalem, vel sententias in provincia sua laudabiliter legerit » (36). E' probabile che con quell'ordinazione il nuovo maestro abbia voluto sanzionare una consuetudine del suo convento e che perciò a Bologna già si usasse non nominare lettore principale se non chi fosse stato a Parigi o avesse già commentato le Sentenze. A questa conclusione siamo indotti anche dalla notizia della fine del sec. XIII o dell'inizio del XIV che troviamo sul f. 100v del codice 1506, cioè del libro primo di Bombologno: « Istud est originale primum huius scripti. Et est de manu dicti fratris Bombologni, qui fuit contemporaneus venerandi doctoris et admirandi fratris Thome de Aquino eiusdem ordinis predicatorum, qui nondum fecerat summam in theologia. Anima utriusque doctoris requiescat in pace ». Dal che appare evidente non solo la stima che Bombologno godeva nel convento bolognese per essere avvicinato a S. Tommaso, ma anche che era stato *lector sententiarius* prima del 1269 ed era un *doctor*, aveva cioè il titolo ufficiale concesso dalle università. Perciò siamo indotti a credere che egli abbia commentato le Sentenze a Parigi tra la fine del 1266 e il 1268. In questo periodo di tempo il suo nome non compare nei documenti bolognesi.

Certamente, come abbiamo visto, nel 1277 era reggente dello Studio di Bologna. Come tale lo incontriamo ancora nel 1279: infatti nel testamento di un certo Petrizolo Diotai, rogato il 28 marzo di quell'anno nel chiostro dei predicatori, è presente, assieme ad altri domenicani, anche il nostro Bombologno che è detto *lector* (37).

Dopo quella data non abbiamo altre notizie sul nostro teologo. Nell'anno seguente certamente egli non era più reggente, perchè da

(36) Monum. O. P. hist. III 12.

Domenico 178-7512 *ad datam*. Arch. conv.

(37) Bologna, Arch. di Stato fondo San

S. Dom., Annali I, 56-57.

un documento dell'8 settembre 1280 risulta che allora esercitava quell'ufficio nel convento bolognese fra Azzone da Pavia (38).

Fino al 1284 s'incontra fra i religiosi domenicani di Bologna un « *Bombolognus de Saragocia* », presente nel convento bolognese fin dal 1272 (39). Che però non ha nulla a che fare con la città di Saragozza e non è affatto spagnolo, ma bolognese del sobborgo « Saragozza » che ora fa parte della città (40). Per questo egli non può essere confuso col nostro, la cui famiglia invece abitava, come abbiamo visto, in Strada Maggiore.

Quando morì il nostro Bombologno? Quasi tutti gli autori che hanno parlato di lui come ignorano completamente notizie della sua vita così sono molto lontani dalla verità quando indicano la data della sua morte. Il Lusitano e il Piò lo fanno morire intorno al 1320, l'Altamura nel 1331, il Rovetta nel 1332 (41). L'Echard, non conoscendo con precisione la data, si limita a indicarla molto approssimativamente col secolo XIV. Ma contro il Rovetta e l'Altamura è prima di tutto la notizia già ricordata dal f. 100v del primo libro del Commento. L'anonimo della fine del sec. XIII afferma che il nostro « fuit contemporaneus venerandi doctoris et admirandi fratris Thome de Aquino »; se ciò non ci indica ancora un preciso terminus post quem, questo ci viene precisato chiaramente dall'espressione che segue; l'anonimo infatti continua: « anima utriusque doctoris requiescat in pace. Amen. Amen. ». Il che ci assicura che Bombologno era morto prima del 1323, prima cioè della canonizzazione di S. Tommaso, per il quale il devoto annotatore invoca ancora l'eterno riposo. Ma quel termine va molto anticipato se ci riferiamo alla notizia del suo sepolcro riportata dal *Libellus funerum* del convento bolognese. Da questo importantissimo documento ricaviamo che egli era morto già nel 1291, poichè a quella data esisteva già il suo sepolcro. Nel 1291, mentre era Priore fra Prendiparte, il sacrestano converso fra Giovanni compose con somma diligenza l'inventario di tutte le tombe che a quell'epoca si trovavano attorno alla chiesa e al

(38) Bologna, Arch. di Stato fondo San Dom., 178-7512 *ad datam*.

(39) Cfr. Bologna, Arch. di Stato fondo S. Domenico 178-7512 nn. 65, 76. Arch. conv. S. Dom., Annali I ff. 39, 55, 63, 65, 77.

(40) Nei secoli XIII e XIV per distinguere nello stesso convento religiosi della stessa città e che portavano lo stesso nome si

designavano o dal cognome o più facilmente dal borgo o dalla via da cui provenivano. Casi simili se ne trovano continuamente nei documenti bolognesi dell'epoca.

(41) ANTONIO SENESE — Bibliotheca, Parisiis 1585, p. 57. G. M. PIÒ O. P. — Delle Vite degli Huomini illustri di S. Domenico, II, Pavia, 1613, p. 152. A. ALTAMURA O. P. — Bibliothecae Dominicanae, Romae 1677, p. 107. A. ROVETTA O. P. — Biblioth. Chron., Bononiae 1691, p. 47.

chiostro di S. Domenico. Egli, enumerando quelle che dallo spigolo anteriore della chiesa, dove era il pulpito, andavano verso l'attuale Via Rolandino, alla ventottesima della seconda linea indicava la tomba del nostro Bombologno: «vicesima octava fratris Bombologni et fratrum suorum de Musolinis da strada maiori et est iuxta cratem ferream» (42). Il codice contiene anche aggiunte posteriori e di altre mani, ma questa parte che interessa noi è della prima stesura con scrittura uguale, bella, chiara, nitida e perciò sicuramente del 1291. Inoltre dallo stesso inventario risulta che subito dopo la tomba del Bombologno seguiva quella del celebre canonista bolognese Egidio Foscarari (43), che, come sappiamo, morì il 2 gennaio 1289. Con ciò non vogliamo arguire che il Bombologno sia morto prima del Foscarari e quindi prima del 1289, perchè dal documento si ricava solo che la tomba della famiglia de Musolinis esisteva prima di quella del Foscarari; ma il trovare elencata la tomba del Foscarari che è del 1289, ci assicura che questa indicazione fu scritta nel 1291, quando fra Giovanni compose l'inventario, giacchè non sembra probabile che abbia tralasciato di scrivere quella notizia per aggiungerla in seguito; è quindi ovvio pensare che tutto ciò che precede nel ms. l'indicazione della tomba del Foscarari sia pure stato scritto nella prima stesura dell'inventario (1291) e perciò che Bombologno fosse morto già nel 1291. Quindi resta accertato che il nostro teologo morì tra il 28 marzo 1279, data dell'ultima notizia che possediamo di lui, e il 1291, e fu sepolto nella tomba di famiglia, che si trovava vicino a quella del Foscarari (44).

Egli nel convento bolognese lasciò un buon ricordo di sè non solo per la sua dottrina ma anche per la santità della vita. Il diligente annotatore dell'inizio del sec. XIV scrive infatti in fondo al foglio 100v del libro primo «Incipiunt litteralia super primum sententiarum dicti fratris Bombologni Bononiensis, cuius vita sancta fuit et doctrina vera. Benedictus Deus».

LE OPERE

L'unica opera del Bombologno che ci è pervenuta è il suo commento alle Sentenze e anche questa incompleta. Gli antichi biblio-

(42) *Libellus funerum*, Bologna, Arch. conv. S. Domenico n. 1197 f. 19.

(43) *Libellus funerum*, *ibid.*: «vicesima nona domini Gidii de Foscarariis doctoris legum de capella sancte Marie de Carariis et est iuxta cratem ferream».

(44) Della stessa famiglia de Musolini elessero la propria sepoltura presso S. Domenico il 10 aprile del 1290 un fu Bombologno, otto anni (1298) un Giacomo an- logno e il 9 marzo 130

grafi domenicani gli attribuiscono anche un commento alla logica aristotelica. L'anonimo compilatore del catalogo di Stams della metà del sec. XIV dice espressamente che egli scrisse oltre che sulle Sentenze, anche « super Porphyrium, super Praedicamenta, super perihermeneias, super sex principia » (45). Questa però è l'unica fonte di tale notizia, perchè tutti gli altri autori se non ignorano quelle opere è perchè si ispirano direttamente o indirettamente allo stesso catalogo di Stams. Così ad esso sembra ispirarsi prima di tutti il Pignon (46), e poi il Rovetta (47) e l'Echard, che ripete e cita espressamente l'uno e l'altro (48).

Mentre il compilatore del catalogo di Upsala (1376) ricorda di Bombologno solo il Commento alle Sentenze (49), così pure l'Aiberti (50) e poi il Taegio (51), e tutti quelli che direttamente o indirettamente derivano da lui, come Antonio Senese (52), il Castiglio (53), il Piò (54) e l'Altamura (55).

Anche nella biblioteca domenicana di Bologna, come risulta dal suo catalogo, già nella seconda metà del sec. XIV, non si conservava del Nostro altro scritto che il Commento alle Sentenze. Se la sua attività, come abbiamo visto, si svolse quasi tutta a Bologna e qui pure egli morì, a Bologna dovevano rimanere anche le altre sue opere. Nonostante queste difficoltà non crediamo di avere ancora elementi sufficientemente probativi per negare l'affermazione del catalogo di Stams. Del resto sappiamo che l'insegnamento della logica era il primo passo nella carriera professorale. E' molto facile quindi che Bombologno abbia commentato anche i libri aristotelici a Bologna o a Milano dove già dal 1262 esisteva uno *studium logicae* (56).

fu Ugolino (Bologna, Arch. conv. S. Domenico, Annali I, ff. 98, 168, 198).

(45) Monum. O. P. hist. XVIII 65.

(46) Monum. O. P. hist. XVIII 29: « Bartholomeus Bononiensis scripsit super veterem logicam et sex principia et quattuor sententiarum ».

(47) Bibliotheca prov. Lomb. p. 48: « scripsit itaque doctor iste eximius: Egregia Commentaria super quattuor libros sententiarum, item in decem Aristotelis praedicamenta, item super quinque praedicabilia Porphyrii, item in Librum de sex principiis Gilberti Porrettani ».

(48) QUÉTIF - ECHARD — Scriptores I 722, 723.

(49) Monum. O. P. hist. XVIII 74.

(50) ALBERTI — De Viris illustribus f. 139v.

(51) Cfr. sopra p. 3.

(52) Bibliotheca ord. fr. Praed., Parisiis 1585, p. 57: « Frater Bombologninus de Gaviano Bononiensis, vir et si in aliis doctus, in scholastica tamen doctrina egregie instructus, scripsit commentaria super 4 libros sententiarum. Claruit circa annum 1320 ».

(53) Dell'Istoria generale di S. Domenico et dell'ordine suo de' Predicatori, II, Firenze 1596, p. 109: « Frate Bombolognino da Gaviano Bolognese grande teologo scholastico, che scrisse dottamente sopra li 4 libri delle Sentenze ».

(54) Delle Vite degli Huomini illustri di S. Domenico, II, Pavia 1613, p. 152: « Fra Bombolognino da Gabbiano bolognese, scolastico egregio, compose sopra i Quattro libri delle sentenze ».

(55) Bibliothecae Dominicanae, Romae 1677, p. 107.

(56) G. ODETTO O. P. — La Cronaca Maggiore dell'ordine domenicano di Galva-

Come abbiamo detto l'opera che si conserva di Bombologno è il suo Commento alle Sentenze e anche questo non è completo. Tuttavia di tale commento ci son rimasti non due, come si è creduto finora, ma tre libri; sicchè uno solo manca ancora per l'opera completa e precisamente il secondo. Non è recente la sparizione di questo libro di Bombologno; essa è anteriore anche alla soppressione napoleonica, che pure fu causa della dispersione e della perdita di tanti codici delle antiche biblioteche conventuali. Già al tempo del Sarti che, come si sa, morì nel 1766, non esistevano che tre volumi (57). Anche il Fantuzzi, che scriveva poco dopo, vide solo tre volumi. Egli però credette che l'opera fosse completa e che il primo e il secondo libro fossero rilegati in un unico volume (58). Ma evidentemente dovette ingannarsi giacchè, se fosse vera quella sua asserzione, ora il secondo libro sarebbe ancora unito al primo; da quel tempo infatti il volume non ha più subito alterazioni, essendo la legatura attuale non posteriore al '700. Facilmente il suo errore fu dovuto al fatto che dopo l'*explicit* del primo libro (f. 99 v.) seguono nel volume altri 15 fogli, che però non contengono il libro secondo, ma i *litteralia* del primo (59).

Quindi già prima della soppressione napoleonica mancava il libro secondo; e ciò naturalmente fa diminuire ancora più la probabilità che venga rintracciato. L'ultima notizia sicura che ricorda tutti e quattro i libri è quella del catalogo di Fabio Vigili all'inizio del secolo XVI.

Il primo libro, come si sa, si conserva in un unico manoscritto del sec. XIII (Bologna, Bibl. Univ. 1506), mentre del terzo si hanno due mss. quello di Bologna (Bibl. Univ. 1508) del sec. XIII e quello di Assisi (Bibl. Com. 155) del sec. XIV. Di questi tre codici fu già

no Fiamma, Arch. frat. Praed. 10 (1940) 331.

(57) M. SARTI - M. FATTORINI — De Claris Archigymnasii Bonon. Professoribus, I, Bononiae 1888, p. 630: « Theologiam docuit (scil. Bombolognus), in qua quidem ita excelluit ut prolixos et pro tempore conditione doctrina refertos Commentarios scripserit super quattuor Sententiarum libros. Vidimus in Bibliotheca secretiore S. Dominici eorum Autographum in tria volumina distinctum ».

(58) G. FANTUZZI — Notizie degli scrittori bolognesi, II, Bologna 1782, p. 284: « Esiste tuttora il codice, ma non più in quattro parti, perchè i Commentari del Bombologninj super 10 et 20 Sententiarum poste-

riormente sono stati legati in un solo volume, onde le parti dell'Opera sono oggi tre ».

(59) Questo fascicoletto fu scritto separatamente e da altra mano, come appare evidente dalla composizione dei quaderni, completamente indipendente dal resto, e dal foglio bianco, che lo separa dal libro primo e che è l'antico foglio di guardia (f. 100). Il fascicolo dei *litteralia* fu però aggiunto molto presto al libro, e precisamente già all'inizio del sec. XIV, poichè di questo tempo è la mano che scrisse in fondo al f. 100v (ultimo del libro 10): « incipiunt litteralia super primo sententiarum etc. » e al principio del f. 101r il titolo: « Litteralia supra primum sententiarum ».

data un'ampia descrizione dal p. Pelster (60). Del primo libro esisteva nel sec. XVI un altro codice a Ravenna nella biblioteca di San Domenico. Ciò risulta dall'inventario di questa biblioteca scritto pure da Fabio Vigili; dal suo titolo però « Quaestiones super primo sententiarum » (61) si può pensare che non fosse completo, ma contenesse solo alcune questioni più importanti. Quanto al terzo libro possiamo assicurare che il codice della biblioteca comunale di Assisi dipende direttamente da quello di Bologna. Tale dipendenza già avvertita, sebbene non affermata con certezza, dal p. Piana (62) appare evidentissima dalla collazione dei due codici. Il codice di Assisi è di una scrittura molto più ordinata e calligrafica, ma anche molto scorretta. Il copista alle volte salta delle righe e spesso non comprende le abbreviazioni o le parole e ripete matericamente i segni che nella trascrizione perdono il loro significato. Qualche volta di fronte ad una maggiore difficoltà lascia lo spazio in bianco, che forse sperava di colmare in un secondo tempo.

A Bologna si trova anche il libro quarto del Commento di Bombologno, finora rimasto sconosciuto agli studiosi che hanno trattato del nostro teologo e sfuggito anche alle ricerche del p. Pelster, che pure a Bologna lavorò attorno agli altri due codici della biblioteca universitaria.

Il libro quarto si conserva nella biblioteca Comunale [cod. B 1420, Membr. ff. 75 (n. num.) cm. 30,7 x 21 (2 coll. 41 ll.) sec. n. XIV] e proviene da S. Domenico. I due fogli di guardia sono carte d'amministrazione con scrittura del sec. XIII. La legatura è in cartone rustico dal dorso in pergamena, simile a quello degli altri due volumi bolognesi dell'università. Sulla copertina internamente si trova il titolo: « *Bombologninus in IV Sententiarum* » di una mano del sec. XVI, della stessa che scrisse il titolo al libro primo e al libro terzo.

Tale titolo, come per gli altri due libri, fu ritagliato dall'antica copertina e attaccato alla nuova che è del sec. XVIII. Sull'ultimo foglio (f. 75^v) si trova la segnatura: « *Quartus sententiarum Bombolognini A dex. 18 b littera D* » (63) della stessa mano del sec. XIV. che

(60) F. PELSTER S. I. — Les Manuscrits de Bombolognus de Bologne O. P., *Recherches de Théol. anc. et méd.* 9 (1937) 404-12.

(61) Biblioteca Vaticana, Barb. lat. 3185 f. 121.r: « Bonbolognini Bononiensis fratris quaestiones super primo sententiarum ». Cfr. FANTUZZI — Notizie degli Scrittori bolognesi II 284

(62) PIANA — La Controversia della Concezione della Vergine, p. 185.

(63) Questa segnatura è scritta su quella originale del sec. XIII, in parte cancellata, ma ancora leggibile: « In X bancha a dextris ».

scrisse la segnatura al libro terzo (64). I ff. 1^r - 75^r contengono tutto il testo in due fitte colonne. *Incipit*: « Medicina omnium in festinatione nebule Eccli XLIII. Sacramenta nove legis etc. »; *explicit*: « ipsum Verbum intima visione apprehendentes quod eorum est perpetua et perfecta beatitudo per infinita secula seculorum. Amen, amen, amen ». La scrittura è nitida, regolare, bella, rotonda, della fine del sec. XIII o più probabilmente dell'inizio del sec. XIV. Tutto il volume, formato da fascicoli di 6 fogli, è molto ben conservato, meglio degli altri due dell'universitaria. La prima pagina ha l'iniziale *M* grande e miniata coi colori rosso e bleu, ornata di filigrane degli stessi colori. Miniate, ma in forma più piccola, sono pure tutte le iniziali delle distinzioni delle questioni e di ogni articolo a colore alternato rosso e bleu, anche queste con filigrane del colore opposto. I numeri delle distinzioni sono pure scritti coi due colori alternati.

La scrittura, molto uniforme e bella, non è però ugualmente corretta. Non pochi sono gli errori, certamente dovuti a distrazioni del copista, che mostra di non aver sempre capito quello che scriveva; per es. a f. 2^{ra} scrive: *spirituale* per *speciale*, f. 4^{rb} *passio* per *possessio respectiva* li! per *respectu mali*; f. 5^{ra} *amonitionem* per *amotionem*, *creatura* per *curata*, *nisi propter Christi* invece di *nomen Christi propter*; f. 29^{rb} per *viam* invece di *penitentiam*; a f. 20^{va} si salta una riga, come pure a f. 29^{vb}, f. 52^{rb}, 55^{ra} e altrove. Tutto questo ci assicura che il codice non è autografo; oltre il fatto che la scrittura è troppo calligrafica per essere dello stesso autore e non di un copista di professione.

A tale proposito ci poniamo lo stesso problema per gli altri due codici bolognesi giacchè quello di Assisi è sicuramente fuori discussione. Sono i due codici della biblioteca universitaria veramente autografi, come si è pensato finora? Uno sguardo anche superficiale è sufficiente per convincerci che, se è autografo il primo, non può esserlo il terzo, perchè molto diversa è la scrittura dell'uno da quella dell'altro. La scrittura del libro terzo è molto più minuta, più regolare e uniforme di quella del libro primo, mentre più semplice è la filigrana delle lettere miniate. L'opinione comune che l'opera di Bombologna si conservi in autografo risale alla nota molto antica già ricordata posta in fondo al libro primo (f. 100^v). Essa dice espressamente: « *Istud est originale primum huius scripti. Et est de manu dicti fratris Bombologni, qui fuit contemporaneus venerandi*

(64) Bologna, Bibl. Univ. cod. lat. 1508, ni A dex. 18 b. littera C », f. 118v: « *tertius sententiarum Bombologni-*

doctoris et admirandi fratris Thome de Aquino eiusdem ordinis predicatorum, qui nondum fecerat summam in theologia. Anima utriusque doctoris requiescat in pace. Amen. Amen. etc.».

Questa nota già da un semplice esame paleografico appare non posteriore all'inizio del sec. XIV, il suo contenuto poi ci assicura che è anteriore alla canonizzazione di S. Tommaso (1323) e molto probabilmente anteriore al 1317, anno in cui fu iniziato il processo canonico per quella canonizzazione, altrimenti l'annotatore, che mostra di essere così bene informato sull'Aquinate da conoscere anche la data della sua *summa*, non si sarebbe accontentato di un semplice *requiescat in pace*. Anzi, questo avvicinare Bombologno all'Aquinate, il porre in evidenza l'anteriorità della sua opera e il fatto che egli conosce la data della Somma, fa pensare che l'annotatore sia molto vicino a S. Tommaso e perciò anche a Bombologno. Quindi certamente la sua voce è autorevole. Ma quella nota si riferisce solo al primo libro (*istud*), in fondo al quale fu scritta, e non a tutta l'opera. E difatti se possiamo facilmente concedere che il primo libro sia autografo non possiamo ammetterlo per gli altri, perchè sia il terzo libro che il quarto sono di mani spiccatamente diverse. Il quarto libro poi si differenzia dal primo e dal terzo, oltre che per la scrittura molto più calligrafica, anche per il fatto che il richiamo alla fine di ogni fascicolo è indicato sempre a destra e molto basso, mentre negli altri libri è segnato sempre al centro del foglio.

Il primo libro ha i caratteri dell'autografo sia per la scrittura non sempre regolare sia per le molte correzioni, aggiunte e spiegazioni del testo sparse un po' dappertutto ai margini. Tuttavia neppure questo volume è tutto autografo, ma solo la prima parte di esso, cioè i ff. 3-99, mentre i ff. 101-114, che contengono i *litteralia*, sono di altra mano, e precisamente di quella stessa che scrisse il libro quarto. Questi fogli evidentemente sono stati aggiunti in seguito al volume. Anche l'annotazione: «*Istud originale*» si trova appunto a f. 100^v, cioè alla fine del libro è prima dei *litteralia*.

Delle fonti del Commento di Bombologno tratteremo in articoli successivi, dando ampi estratti delle questioni principali.

P. ALFONSO D'AMATO O. P.

DOCUMENTI - DISCUSSIONI

NOTE CRITICHE - QUESITI

A PROPOSITO DI COMUNISMO

I dotti hanno dimostrato l'incompatibilità dei presupposti filosofici del marxismo con la dottrina cattolica e la Chiesa ha prevenuto e confermato il verdetto della scienza con le dichiarazioni ripetute e solenni del suo magistero. Basta ricordare, in proposito, la prima condanna del comunismo da parte di Pio IX nel 1846 e quella di PIO XI con la « Divini Redemptoris » del 1937.

In teoria, dunque, non c'è dubbio: il comunismo e, più genericamente, il marxismo, nei suoi principi fondamentali, è una eresia e i marxisti sono eretici, con tutte le conseguenze che ne derivano. E poichè queste si estendono fino alla pratica, sembrerebbe che anche l'atteggiamento da tenere nei riguardi dei marxisti dovesse risultare abbastanza semplice. In realtà, la pratica si è dimostrata, anche stavolta, complessa e difficile tanto che si sono rese necessarie — e si sono avute — dichiarazioni e istruzioni dettagliate e precise da parte dell'Episcopato.

Nessuno pensa che la vittoria del 18 aprile abbia tolto di mezzo il comunismo e neppure precisato del tutto la condotta da tenere con quelli che vi aderiscono. Per questo, pensiamo sia utile riportare le istruzioni impartite al riguardo dall'Arcivescovo di Milano e da quello di Firenze. Da notare che le disposizioni del Cardinal Schuster riproducono quelle dell'Episcopato triveneto nel sunto che ne ha presentato il Cardinal Piazza, patriarca di Venezia, nella sua ultima lettera quaresimale.

I.

DISPOSIZIONI DEI CARD. PIAZZA E SCHUSTER

Contro il diffondersi fra i fedeli di dottrine e di massime contrarie all'insegnamento della Chiesa, ed anche recentemente condannate così da Pio XI come da Pio XII, facciamo nostre le Disposizioni dell'Episcopato Triveneto, così riassunte dall'Em.mo Cardinale Piazza Patriarca di Venezia nella sua recente Lettera Quaresimale:

« Non si possono assolvere gli aderenti al Comunismo, o ad altri movimenti contrari alla professione Cattolica:

1) quando aderiscano formalmente agli errori contenuti nelle loro dottrine;

2) o quando prestino cooperazione anche solo materiale, specie mediante il voto, ed ammoniti, rifiutano di desistere.

Si deve inoltre omettere la benedizione liturgica delle case dei capi promotori e dei propagandisti dei suddetti movimenti».

E' da avvertire, che le pene ecclesiastiche sono « medicinali », e che la Chiesa nulla di meglio desidera che la guarigione dei figli infermi.

Se loro nega per qualche tempo i Santi Sacramenti, fa come il medico che vieta all'ammalato il pasto dei sani, perchè gli sarebbe nocivo.

Di più la Chiesa è indotta a procedere contro gli erranti pertinaci colle sue pene canoniche, soprattutto perchè i fedeli non vengano tratti in errore contro la Fede o la Morale, mescolando insieme luce e tenebre, sacro e profano, verità e falsità, bene e male. La salvezza della Comunità Cristiana esige quindi una tale pubblica discriminazione.

* * *

La Chiesa ammette qualsiasi legittima forma di Governo, purchè diretta al bene comune, ed organizzata giuridicamente, in armonia alle leggi divine e coi diritti sociali, specialmente dell'individuo e della famiglia.

a) E' grave dovere di coscienza d'ogni Cristiano, l'esercizio del voto così politico che amministrativo, il quale dev'essere tuttavia libero e secondo retta coscienza;

b) E' gravemente illecito ad ogni fedele il dare il proprio voto a candidati che siano manifestamente contrari alla Chiesa, ovvero all'applicazione dei principi religiosi e morali Cristiani nella vita pubblica;

c) Il voto può e deve essere dato a quei candidati, o a quella lista di candidati, che offrano maggiori garanzie di esercitare il loro mandato nello spirito e secondo le direttive della Morale Cattolica;

d) E' grave dovere dei Pastori d'anime d'istruire ed illuminare il loro gregge su questi supremi principi che devono informare in ciascun fedele la propria COSCIENZA SOCIALE CRISTIANA. Questo magistero pastorale non può quindi essere accusato di politica, ma è semplicemente SCUOLA DI CATECHISMO SOCIALE CATTOLICO.

* * *

Tutto questo loggion nel mistico campo della Chiesa non sarebbe cresciuto tanto sul suolo d'Italia, se non fosse avvenuto quanto il Vangelo già prevedeva: « *Cum dormitarent homines* ».

Il ritualismo e funzionalismo presso di molti ha assorbito un'attività preponderante, a danno del magistero catechistico. Così si spiega nel laicato quell'ibrida forma di Cristianesimo che spesso concilia insieme Dio e mondo, Croce e falce martello. Conseguenze dell'ignoranza religiosa.

E' necessario che le parrocchie, prima d'essere chiese, tornino ad essere soprattutto SCUOLE ben ordinate di Religione. Senza di che, potrà venire un giorno in cui i templi verranno trasformati in cinema e musei, come è successo in Russia.

* * *

Le organizzazioni parrocchiali rappresentano essenzialmente la forma ed il modo con cui viene organizzato in ciascuna parrocchia il magistero pastorale. Sono dunque NECESSARIE ed INSOSTITUIBILI.

Quel parroco che per salute, età o indole non si sentisse più idoneo a tali organizzazioni, dovrebbe in coscienza ritirarsi spontaneamente dal suo posto, per non mandare le anime alla malora.

* * *

Altre e più aggiornate linee conduttive potrete averle quotidianamente attraverso il nostro Quotidiano Cattolico che torniamo a raccomandarvi. E' un ottimo strumento di Apostolato, e certamente in molti paesi la campagna rossa non sarebbe tanto progredita, se parroci ed associazioni avessero fatto più larga opera di diffusione del Quotidiano Cattolico.

Se gli operai e le loro donne bevono esclusivamente il vino mesciuto dai giornali di sinistra, come è possibile che non perdano la fede in Cristo e nella sua Chiesa, presi quotidianamente di mira con le calunnie più assurde? Ricordate voi quando un giornale di Cremona ci accusava d'aver noi, povero Arcivescovo di Milano, finanziato la Francia a muover guerra all'Italia, come il Papa aveva finanziata l'Inghilterra? Quanti lo credettero?

E' quindi troppo necessaria l'«Altra Campana». Fatela adunque suonare a stormo nelle vostre parrocchie, e saranno danari meglio spesi, che non con tutte le statuine di gesso, stendardi, ecc.

Dio ci benedica tutti.

II.

NORME DEL CARD. DALLA COSTA

PREMESSE

- 1) Il comunismo professa il materialismo storico e quindi è ateo.
- 2) Il comunismo non solo è ateo, ma difende l'ateismo, se ne fa ardente propugnatore e per raggiungere il suo scopo usa tutti i mezzi.
- 3) Il comunismo è stato condannato dal Pontefice Pio XI.
- 4) Gli iscritti al comunismo incorrono nella *censura simpliciter riservata* come gli iscritti alla massoneria e alle società che per ragione del fine che si propongono cospirano contro la Chiesa e le Autorità civili.
- 5) Emerge da quanto sopra che chi dà il nome al comunismo si espone a gravissimo pericolo di perversione e coopera alla diffusione del comunismo stesso.
- 6) E' certo che parte di coloro che hanno dato o danno il nome al comunismo l'hanno fatto o lo fanno per ottenere vantaggi economici e tentano di persuadersi di poterlo fare senza compromettere la propria coscienza.

Questo stato di cose fu ed è reso possibile dalla tattica usata dal comunismo nostrano che assicura ai proseliti piena libertà in fatto di religione.

7) A meno che non si tratti di individui che vogliono ingannare gli ingenui profanando persino i Sacramenti della Chiesa, in generale si può ritenere che un comunista in mala fede che va a confessarsi lo faccia per provvedere ai bisogni dell'anima sua e mettere in pace la sua coscienza.

DEDUZIONI

a) A nessun cristiano, come si comprende da quanto è detto sopra, è lecito dare il nome al comunismo;

b) Coloro che in mala fede vi si ascrivono *peccano per se gravemente*;

c) Quanti danno il nome al comunismo, lo facciano in buona o mala fede, oltre a tutto si mettono a *pericolo prossimo* di perversione e disobbediscono in materia grave alle leggi della Chiesa.

PER LA PRASSI

I casi più comuni che in materia possono occorrere ad un confessore sono i seguenti :

I. - Un penitente chiede al Confessore se può iscriversi al Comunismo. La risposta è ovvia: *No assolutamente*.

II. - Un penitente in mala fede dichiara di appartenere al comunismo. Lo si avverta che non può essere assolto se *non abbandona il comunismo*. E ciò a più forte ragione se ne fosse un propagandista.

III. - Un penitente, in buona fede dichiara di appartenere al comunismo. Il confessore deve illuminarlo efficacemente e imporgli di abbandonarlo. Se *non può essere assolto*.

Se però può supporre che sia ancora in buona fede e si teme che rimandato non torni più, sarà bene assolverlo, purchè però prometta di *astenersi* da ogni propaganda e da tutto ciò che è intrinsecamente male, come sarebbe leggere la stampa comunista ed assistere a conferenze antireligiose.

IV. - Un penitente tace *assolutamente*, ma si hanno ragioni per credere che sia iscritto al comunismo. Si possono presentare due casi :

a) Se si presume che il penitente sia in buona fede e sia disposto ad obbedire, gli si chiederà se frequenta compagnie, se legge giornali, se è iscritto a partiti che attaccano la religione ed infine se è iscritto al comunismo e lo si indurrà a lasciarlo. Se rifiuta, per *se non può essere assolto*. Se però, come nel caso III, può presumersi che sia ancora in buona fede e si teme che rimandato non tornerà più, sarà bene assolverlo, purchè *prometta* di astenersi da ogni propaganda, dal leggere la stampa comunista, dall'assistere a conferenze anti-religiose e da tutto ciò che sia intrinsecamente male;

b) Se si presume che il penitente è in mala fede oppure si sa che non è disposto ad obbedire, gli si chiederà pure se appartiene a società o partiti che attaccano la fede, se legge la stampa antireligiosa o assiste a conferenze contrarie alla fede ed in fine se sia iscritto al Comunismo e, ove non sia disposto a lasciarlo, *non si assolva*.

GLI ATTUALI SVILUPPI DEL MOVIMENTO ECUMENICO

Si terrà prossimamente (22 Agosto - 5 Settembre 1948) ad Amsterdam la prima riunione del « Consiglio Ecumenico delle Chiese », con la partecipazione di circa 1400 delegati rappresentanti 135 chiese separate da Roma.

Riteniamo far cosa gradita ai nostri lettori, mettendoli al corrente degli attuali sviluppi del « Movimento Ecumenico ».

(N. d. R).

Nostro Signore Gesù Cristo ha istituito la sua Chiesa una, unita nella fede e nell'organizzazione; per questa unità ha pregato, con sublimi accenti, il Padre prima della Passione (Giov. XVII, 1-26). Di fatto, l'unità di tutti i credenti in Cristo non si è conservata; prima l'Oriente, poi parte dell'Occidente si è separato dalla vera Chiesa di Cristo, la Chiesa Cattolica Romana. Se l'Oriente ritornò due volte all'unità (Lione 1274, Firenze 1439), si trattò di unione passeggera provocata più da motivi politici contingenti che da vero desiderio di unità.

Le chiese protestantiche, passato un primo momento di fervori unionistici (seconda metà del secolo XVII), non pensarono più, per quasi tre secoli, a rientrare nell'unico ovile.

Da una cinquantina d'anni invece si assiste a un consolante risveglio del desiderio unionistico. Si moltiplicano le iniziative, conferenze si succedono alle conferenze, alla ricerca dell'unità perduta. C'è in tutti il senso tragico delle divisioni che hanno scissa la tunica inconsueta del Cristo.

Il movimento ecumenico per la riunione delle chiese, di cui vogliamo brevemente parlare, è l'espressione di questo desiderio e di questa ricerca della unità perduta.

Due sono attualmente i movimenti che raccolgono il maggior numero di chiese aderenti: quello di *Faith and Order* (Fede e Disciplina) e quello di *Life and Work* (Vita e Azione).

Il primo ebbe origine a Cincinnati nel 1910 per opera del laico Robert Gárdiner e del vescovo dottor Brent, appartenenti entrambi alla chiesa episcopaliana d'America. Suo scopo: unire tutti i cristiani in una sola chiesa, previa intesa dottrinale, poichè, giustamente essi pensano, a nulla varrebbe l'unità esterna qualora mancasse l'unità nel Credo. Per unità di fede esso non intende però la concordanza su tutti gli articoli, ma solo sui fondamentali. Vecchia teoria già del Jurieu.

Il movimento « Fede e Disciplina » tenne adunanze sempre più grandi a Costanza 1914, Ginevra 1920, Losanna 1927, Edimburgo 1937.

Il secondo (Vita e Azione) deriva dal gran cuore del vescovo protestante di Upsala Nathan Söderblom, primate della Svezia. Dopo una prima riunione preparatoria tenuta a La Aia nel 1919 per precisare la natura del movimento, si ebbero le grandi conferenze di Stoccolma 1925 e di Oxford 1937.

Questo movimento è di carattere pratico, pragmatista. Poichè non ci si può intendere su una fede comune e poichè, d'altra parte, urge ricristianizzare il mondo, perchè non prescindere dall'unità dottrinale e unirsi nell'azione?

Il messaggio lanciato dalla conferenza di Stoccolma definiva il movimento come « uno sforzo per orientare i discepoli del Salvatore verso un programma di attività pratica, sul piano della vita, lasciando da parte le questioni dottrinali, liturgiche ed ecclesiastiche ». Agire, insomma, come se la Chiesa non formasse che un unico fronte; ma il come se, cioè il supporre l'unità che non esiste, si è rivelato, alla prova dei fatti, insufficiente. Mancando l'unità di fede, come si può pretendere un'unità sul piano pratico dell'azione?

Sia a Oxford che ad Edimburgo si toccò con mano che, per potenziare il movimento ecumenico, era necessario unire le forze, creare un unico organismo che potesse validamente opporsi alla crescente marea di neo-paganesimo, creando le basi per una più efficace intesa fra tutti i cristiani. In una conferenza tenutasi a Utrecht nel 1938 sotto la presidenza del primate anglicano William Temple, venne creato quest'organismo unificato: il « Consiglio Ecumenico delle Chiese ». In attesa della prima grande conferenza mondiale si costituì un Comitato provvisorio direttivo con sede a Ginevra. La guerra impedì per vari anni la convocazione della grande conferenza, ma i lavori preparatori vennero attivamente proseguiti sotto la direzione del segretario generale del Consiglio Ecumenico, l'olandese W. A. Visser't Hooft.

Qual'è la natura e qual'è lo scopo del nuovo organismo?

Ecco come sono indicati dagli Statuti (stralciamo da *Unitas* 2 (1947) 217-219):

ART. 1. *Base*. Il Consiglio Ecumenico delle Chiese è una società (fellowship) di chiese che ammettono Nostro Signore Gesù Cristo come Dio e come Salvatore.

ART. 2. Tutte le chiese che accettano questa base possono essere socie del Consiglio.... Per chiese s'intendono le denominazioni formate da chiese locali autonome.

ART. 3. *Scopo*. 1) Continuare il lavoro dei due movimenti « Fede e disciplina », « Vita e Azione ».

2) Agevolare l'azione comune tra le chiese.

3) Promuovere la cooperazione negli studi.

4) Fomentare lo sviluppo della coscienza ecumenica nei membri delle chiese.

5) Stringere relazioni con le Federazioni denominazionali di scopo mondiale e con altri movimenti ecumenici.

6) Convocare conferenze ecumeniche su questioni determinate, se le circostanze lo richiedono, con facoltà di pubblicarne le conclusioni.

Nelle questioni comuni se appartengono al movimento « Fede e Disciplina » il Comitato dovrà seguire le norme tracciate dalle conferenze di Losanna (1927) e di Edimburgo (1937).

ART. 4. *Autorità*. a) Il W. C. C. (World Council of Churches = Consiglio Ecumenico delle Chiese) suggerirà consigli e cercherà occasioni per unire le chiese in opere di interesse comune.

b) Potrà trattare gli affari che le chiese socie gli abbiano deferiti.

c) Potrà invocare conferenze regionali o mondiali su temi specifici quando le circostanze lo esigono.

d) Non potrà promulgare leggi per le chiese nè agire per esse senza loro richiesta.

Per l'organizzazione interna vedi Unitas, art. cit.

Come si vede dagli Statuti, il nuovo organismo accetta solo quelle chiese che ammettono almeno Gesù Cristo come Dio e come Salvatore (ci sono purtroppo delle chiese che si dicono cristiane ma non ammettono nemmeno la divinità di Gesù Cristo e la sua Redenzione!). E' già una base, ma quanto vaga e indeterminata!

Il Cristianesimo non si esaurisce in quest'articolo; c'è anche tutta una fede, una vita sacramentale, una vita sociale. In quali rapporti staranno le varie chiese con TUTTA la dottrina insegnata da Gesù Cristo? «Euntes docete omnes gentes... docentes eos servare omnia quaecumque mandavi vobis» (Matt. 28, 19, 20).

E' questo indubbiamente il punto cruciale: un'unità esterna, priva della unità interna, non è unità, non è, soprattutto, l'unità voluta da Gesù Cristo. E non si vede come essa possa essere raggiunta dalle varie chiese protestantiche. Il germe terribile del libero esame ne è il grande ostacolo iniziale.

Qualunque sia la concordia che venga raggiunta a spese dell'unità integrale nella fede, nel culto, nella vita sociale, è un'unità fittizia; il Cristo non la riconosce come la sua, quella per cui ha pregato.

Si dice inoltre che scopo del Consiglio è di «continuare il lavoro dei due movimenti «Fede e Disciplina», «Vita e Azione». Ma i due movimenti sono intrinsecamente diversi, apparentemente solo concordanti. Nel nuovo organismo ci sarà fatalmente un dualismo intrinseco che ne impedirà l'attività in profondità, anche se superficialmente la potrà agevolare a spese di concessioni reciproche.

Il carattere superficiale dell'azione è messo pure in luce dall'art. 4° d: il Consiglio Ecumenico «non potrà promulgare leggi per le Chiese nè agire per esse senza loro richiesta»; vedi anche art. 4° a, b. Rimane praticamente a ogni chiesa, anzi a ogni individuo, piena e assoluta indipendenza; ciascuna potrà giudicare e accettare o rifiutare le deliberazioni del Consiglio. Come ci possa essere, in queste circostanze, unità di azione, non lo si vede.

E' quindi con sommo interesse che si attende la conferenza mondiale di Amsterdam. Da essa dovrà risultare se le chiese separate da Roma sono decise alla vera unione fra loro, sacrificando uno dei principii fondamentali del protestantesimo: il libero esame, oppure se ognuna continuerà per la sua strada, apparentemente solo unita con altre. Dovrà risultare pure quali probabilità ci siano per una riunione con la Chiesa di Roma.

Due dovrebbero essere, se ben comprendiamo, le tappe dell'unione secondo i protestanti: 1) unificazione delle Chiese protestanti fra loro; 2) riunione, delle chiese protestantiche unite, con Roma.

Non vogliamo essere pessimisti, ma se, allo stato attuale, è difficilissimo che si raggiunga la prima tappa, impossibile appare la seconda. Ci sembra più facile che le singole chiese, meglio ancora singoli individui, si riuniscano con Roma che non tutto il complesso di esse.

Si è parlato finora delle chiese protestantiche; qual'è la posizione della Chiesa Orientale e della Cattolica di fronte al movimento ecumenico?

La Chiesa Orientale, per mezzo di suoi rappresentanti, ha partecipato a quasi tutte le conferenze, e anche alla prossima di Amsterdam, l'arcivescovo Germanos sarà uno dei dirigenti, insieme all'arciv. anglicano di Canterbury, il pastore francese Marc Boegner, all'arciv. di Upsala e all'americano Signor John R. Mott.

Non dobbiamo sottovalutare le infiltrazioni protestantiche introdottesi nella mentalità di vari teologi ortodossi, però si può affermare che, allo stato attuale, ben difficilmente la Chiesa Orientale potrà accordarsi col movimento ecumenico protestante. Alla conferenza di Losanna del 1927 i suoi rappresentanti dissero apertamente di non poter approvare le dichiarazioni fatte alla fine della conferenza, perchè « incompatibili coi principii della chiesa ortodossa ». Troppi sono i punti di contrasto fra la dottrina protestante e la posizione accomodante del movimento ecumenico e la fermezza dottrinale della Chiesa Orientale sulla base dei primi sette Concili Ecumenici.

E la Chiesa Cattolica? Se la Chiesa cattolica non può che rallegrarsi di questo fervore di iniziative da parte dei fratelli separati, non può però condiderne nè le direttive nè i principii basilari, e quindi non può nemmeno partecipare a queste grandi conferenze internazionali.

Partire, infatti, dal presupposto che tutte le attuali chiese cristiane siano una porzione dell'unica Chiesa di Gesù Cristo; cercare l'unità pur nella diversità della fede, è per la Chiesa Cattolica falsare completamente l'unità voluta da Gesù Cristo. La Chiesa di Cristo si è conservata una pur nella dolorosa separazione di tanti cristiani; nè si può parlare di riunione se non ritornando all'unico gregge, sotto la guida dell'unico pastore, nell'accettazione di tutta la fede. Roma apre le sue braccia ai fratelli separati. Leone XIII nell'Enciclica « Provida Matris », del 5 maggio 1895, esortava i fedeli a pregare, durante la novena in preparazione alla festa della Pentecoste, per affrettare « l'opera di riconciliazione dei nostri fratelli separati »; e nell'Enciclica « Divinum illud », del 9 maggio 1897, stabiliva definitivamente questa novena « ad maturandum christianae unitatis bonum ». E quando da parte protestante si inizierà la novena di preghiere per l'unità della Chiesa (18-25 gennaio), essa vi si unirà, convinta che solo per opera dello Spirito Santo la tanto desiderata unità si compirà. La Chiesa Cattolica non può però, per affrettarla, rinunciare neppure a un iota della sua dottrina, non solo di quella dei primi sette concili ecumenici, ma anche di quella dei concili posteriori fino al Vaticano e del magistero ecclesiastico solenne extra conciliare. E' tutta dottrina rivelata. E' la dottrina integrale del Cristo che non può essere mercanteggiata anche per scopo di bene; o la si accetta tutta, o la si lascia completamente; assurdo distinguere tra articoli fondamentali e articoli non fondamentali.

Nell'Enciclica « Mortalium animos » del 6 gennaio 1928, Pio XI ha fatto, con mano ferma, il punto riguardo a questo movimento ecumenico, indicando nello stesso tempo la strada che sola può portare all'unione.

Nè si accusi la Chiesa di incomprendimento del bene delle anime; l'unione ottenuta a spese della dottrina di Gesù Cristo, non è un bene. La Chiesa ha ripetutamente assicurato, per bocca dei suoi Pontefici, di essere disposta ad accordare ai fratelli separati tutto quanto è in suo potere, salva sempre la dottrina di Cristo, perchè non è in suo potere dispensare da essa.

Faccia il Signore che la voce dei suoi Vicari in terra sia ascoltata, seguita e si giunga, finalmente, alla tanto cercata unità.

P. MARCO GIRAUDO O. P.

LA PRIMA EDIZIONE AMERICANA DELLA SOMMA TEOLOGICA

Il Canada, come tutti sanno, è un paese in cui, da almeno due decenni, si coltivano intensamente gli studi sul pensiero filosofico e teologico del medioevo, dando così una buona lezione anche a certe nazioni latine che per diritto congenito dovrebbero essere all'avanguardia in simile campo di ricerche.

Durante la guerra, i Domenicani dell'« Institut d'Etudes Médiévales » d'Ottawa hanno avuto la felice idea di ristampare la Somma Teologica, per impedire che molti studenti ecclesiastici d'oltre Oceano rimanessero per lungo tempo senza il testo fondamentale della loro formazione teologica, a causa della rottura delle comunicazioni con la vecchia Europa, che finora deteneva il monopolio di simili edizioni.

Nonostante che lo scopo e l'occasione fossero di carattere contingente, i nostri bravi americani hanno fatto le cose in grande stile, secondo il loro ben noto costume. E siccome da cosa nasce cosa, hanno oramai deciso di darci presto l'edizione completa delle opere di S. Tommaso. Per ora è uscita solamente la *Summa Theologiae*.

Ad uso dei bibliografi trascriveremo l'intero frontespizio interno del I° volume. *S. Thomae de Aquino / Ordinis Praedicatorum / Summa / Theologiae / cura et studio / Instituti Studiorum / Medievalium Ottaviensis / ad textum S. Pii V° iussu / confectum / recognita / Tomus Primus / complectens Primam Partem / Impensis Studii Generalis O. Pr. / 95 via dicta Empress Ottawa Canada / MDCCCXLI / Ex aedibus Garden Ci-ty Press. (23^{1/2} - 17^{1/2} pp., LXIV - 709). Il II T. uscito nel medesimo anno contiene tutta la *Prima secundae*, (pp. XL; 710 - 1399), il III. T., nel 1942, tutta la *Secunda Secundae*, (pp. XLVIII; 1400 - 2412), il IV T. nel 1944, tutta la *Tertia pars*, (pp. LXVIII; 2413 - 3089) e finalmente il V. T., uscito nel 1945, contiene tutto il *Supplementum*, (pp. XLIV; 2 - 525).*

Da ciò che precede risultano chiari due ottimi criteri pratici (sempre pratici questi americani!) seguiti dai nuovi editori: ogni volume contiene tutta e sola una parte della Somma; l'impaginazione del testo è unica per tutta l'opera. Anche il Marietti nella nuova edizione che sta preparando userà il medesimo comodo sistema, per ciò che riguarda il primo punto.

Il diverso spessore dei volumi non ha nessun inconveniente, specialmente se i volumi sono rilegati.

Il testo è stampato su due colonne in graziosi, nitidi, eleganti caratteri bodoniani tondi. Naturalmente i volumi sono ottimamente rilegati in tutta tela, con stemmi e titoli in oro sulla copertina. In conclusione, anche solo fermandoci all'esterno: una magnifica e comoda edizione, e anche solo eccesivamente costosa: 21 dollari, con sconti ai colleghi che ne comprassero più copie. (Basti pensare che costa su per giù quanto l'attuale edizione parigina

del Commento alle Sentenze, la quale per di più non è rilegata e non è criticamente soddisfacente). L'opera è dedicata a PIO XII «*ingens veritatis cultor*».

Ma è l'ora di addentrarci nell'esame del valore interno. L'opera, quanto al testo, si presenta come una seconda ristampa della famosa edizione Piana (Roma, 1570 - 1571) così chiamata perchè fatta per ordine e con l'aiuto di S. Pio V. Molti si meraviglieranno come mai non sia stato preso il testo della Leonina, unica vera e perfetta (almeno dalla II - II^{ae} in poi) edizione critica.

I curatori dell' presente, nella magistrale introduzione che hanno preme-ssa al primo tomo, dopo aver ricordato che a loro non era lecito riprodurre la Leonina, spiegano ampiamente i motivi della scelta fatta, che tutti i competenti giudicheranno veramente ottima, se avranno la pazienza di leggere le critiche e assennate giustificazioni degli stessi editori canadesi. Infatti questi hanno agito molto bene scartando la via, apparentemente più scientifica, di prendere per base della loro edizione uno dei migliori e più antichi codici.

Come l'attuale esimio presidente della Commissione Leonina, P. Cl. Suermondt, non si stanca mai di dire e di scrivere, e come qui ripetono a p. VIII gli editori canadesi, (tra cui si vede bene che vi è la mano di intelligenti e fedeli discepoli del sullodato P. Suermondt): un'edizione fatta sopra un codice solo non avrebbe nessun valore e sarebbe, a se stante, sostanzialmente più imperfetta di qualsiasi «*textus vulgatus*» il quale nella sua secolare genesi ha più o meno sempre profittato dell'apporto correttivo di più fonti.

Parimenti sono stati molto accorti e prudenti nel non ripetere l'errore già fatto da altri, i quali hanno preso un testo tomistico corrente e lo hanno corretto in base a due o tre manoscritti scelti casualmente. «*Ex hoc oritur aliqua editio quidem nova, at critico valore omnino destituta*» - p. VIII.

L'unico metodo veramente critico è quello fondato sopra una vasta, per non dire integrale, collazione di codici, studiati genealogicamente.

«*Sine genealogia vero res critica non agitur, nisi provisorie et ad interim*». Scrissero i Leonini e ripetono i Canadesi. *Ibid.*

L'unica via rimasta aperta era perciò quella di prendere una buona edizione classica come la Piana, che in fondo è migliore di qualsiasi manoscritto isolatamente preso, (p. XVI) e riprodurla tale e quale senza imbastardimenti o correzioni pseudo-scientifiche. Del resto, come è dimostrato dagli ultimi studi della Commissione Leonina, la Piana risulta fatta sulla base di ottimi manoscritti.

A piè di pagina nella edizione Canadese si trovano però tutte le lezioni varianti accettate dal testo leonino, quando dette lezioni abbiano un reale interesse dottrinale o grammaticale. Cosicché praticamente, per un teologo o filosofo (non però per un filologo) avere il testo leonino o quello canadese è in ultima analisi la stessa cosa, con il noioso inconveniente però che, usando il canadese, per avere la lezione genuina si deve ricorrere in fondo alla pagina - ma fortunatamente è una cosa che non capita molto di frequente.

I nuovi editori non si sono minimamente curati dei vari suggerimenti di correzioni testuali fondati sulla sola critica interna, via via raccolti dal «*Bulletin Thomiste*» (cfr. p. es. T. VI, 1940 - 42 n. 40 p. 66). A noi invece sarebbe piaciuto, almeno nei casi più gravi e più attendibili un brevissimo cenno.

P. es. I. q. 29, prologus la parola *Similitudo* dovrebbe essere sostituita con *solitudo* (così Geyer): I. q. 85 a 8 ad I, principia, con principiata (così Rolles); nella II - II q. 180 a 4 c. in fine, *contemplativum*, con *completivum* (così Lemonnyer).

Nella impostazione dell'articolo si scostano dalla tradizionale ed errata dicitura (conservata a malincuore anche dalla Leonina): *Respondeo dicendum*; essi hanno invece: *Respondeo. Dicendum quod...* e con ciò si avvicinano all'unica vera formula paleograficamente esatta che sarebbe *Responsio. Dicendum quod....*

La pagina ai margini laterali si presenta pulitissima, al centro tra le due colonne abbiamo la numerazione delle linee con il solito sistema quinario per facilitare l'esatta ubicazione a cui riferire la triplice e distinta serie di note che costeggia il margine inferiore.

Qui abbiamo infatti, ordinatamente, prima le varianti veramente importanti della Leonina; poi i luoghi paralleli tomistici, e finalmente le indicazioni delle fonti e dei testi citati da S. Tommaso. Non vi è nessuna nota di carattere puramente dottrinale o espositivo, e ciò è per la ristrettezza dello spazio.

Non vi è mediocre studioso di S. Tommaso che non conosca l'importanza dei luoghi paralleli per una ricerca esatta e genetica del pensiero dell'Angelico Dottore. Nella presente edizione i luoghi paralleli sono stati presi dalla Leonina, almeno in grande parte, però rivisti e controllati e soprattutto, con una felice innovazione, disposti cronologicamente secondo le più attendibili conclusioni dei recenti critici. E' un peccato che gli editori non si siano sobbarcati ad uno nuovo, integrale, metodico spoglio di tutte l'opere del Santo Dottore per darci finalmente una collezione completa di luoghi paralleli secondo criteri uniformi, ben chiari e determinati in precedenza.

Finora i tomisti mancano di questo indispensabile strumento di lavoro. Eppure la vita di un uomo spesa per dotare la ricerca tomistica di un simile ferro del mestiere sarebbe degnamente consumata, più che se fosse impiegata a stendere dotte e originali dissertazioni. E' da tanto tempo che noi vagheggiamo una simile silloge dei luoghi paralleli della Somma, non solo articolo per articolo, ma anche delle singole parti degli articoli. Detta silloge potrebbe benissimo essere pubblicata a sè, senza il testo della Somma, come semplice repertorio, dove però i luoghi paralleli di ogni articolo o parte di articolo dovrebbero essere posti non solo in ordine cronologico, ma anche con accanto dei segni diacritici che indicassero il rapporto di discrepanza, approfondimento, ripetizione, nuova argomentazione o documentazione ecc. ecc. del luogo parallelo rispettivamente all'articolo base. Cogliamo l'occasione per lanciare questa idea, sperando che qualche giovane volenteroso e intelligente la faccia sua.

Per far vedere come anche l'indicazione dei luoghi paralleli della edizione canadese non sia esauriente ne darò due o tre saggi che si potrebbero con facilità moltiplicare. Nella I-II q. 65 a. 1 è omissa l'importante luogo parallelo I-II q. 73, a. 1, segnalato invece dalle vecchie edizioni. Parimenti ancora nella I-II q. 75, a. 2 non si trova l'indicazione di II-II. q. 71 a 4, pure data dalle vecchie edizioni. Nella I. q. 45 a. 6 si doveva rinviare non solo al Prol. del II Sent., ma anche al Prol. del I Sent., dove si trova un testo ben più

importante per il quesito proposto. Nella I. q. 2 a. 3, come in tutte le altre edizioni, ad eccezione di quella tedesco-latina, si omette di segnalare il bel luogo parallelo che si trova nel Prologo di S. Tommaso al Vangelo di S. Giovanni. Nella II - II. q. 90 a. 1 e 2 è successo un infortunio più grave: i luoghi paralleli ivi indicati sono fuori posto e vanno spostati rispettivamente agli articoli della questione successiva.

Un' altra novità della nostra edizione si trova in questo che a piè di pagina l'articolo, prima dei luoghi paralleli, è accompagnato da una cifra che indica il suo numero progressivo nell'ambito di tutta la Somma e così sappiamo con esattezza che il totale degli articoli della Somma, Supplemento incluso, è di 3122. Non troviamo però troppo logico un simile sistema, perchè non ci svela quale sia il numero progressivo di quegli articoli che sono affatto privi di luoghi paralleli. A nostro modo di vedere detto numero andava posto anche agli articoli senza luoghi paralleli, oppure doveva essere messo accanto al titolo nell'indice finale, dal momento che non si è voluto minimamente aggravare il puro testo tomistico con delle cose accessorie. Eppure se cominciasse a diffondere il metodo di citare S. Tommaso semplicemente secondo il numero progressivo degli articoli, come si fa con il codice, non sarebbe una bella semplificazione?

Veniamo ora a parlare del pregio più grande di questa edizione: esso consiste nell'abbondanza e correttezza e praticità con cui sono indicate le fonti delle citazioni di S. Tommaso, specialmente di quelle anonime. Naturalmente la via in gran parte, specialmente per quelle non anonime, era già stata dissodata dalla edizione Leonina; qui però il sistema è stato perfezionato, approfondito e applicato su grande scala specialmente per ciò che riguarda le allusioni, gli «emprunts», i rapporti dottrinali di S. Tommaso con i suoi contemporanei e con gl'immediati predecessori.

Giustamente hanno distinto con diversi segni tre categorie di citazioni esplicite fatte da S. Tommaso stesso: *ad litteram*, *quasi ad litteram*, *ad sensum*. I brani altrui citati da S. Tommaso, per ragioni estetiche, non sono posti in corsivo, così l'aspetto generale di ogni singola facciata è più omogeneo e riposante.

A piè di pagina, di ogni citazione è indicato con esattezza il luogo preciso dell'opera da cui è stata tolta, insieme con il rinvio a qualche edizione, generalmente le più comode e facilmente reperibili: Mansi per i Concilii, Migne per i Padri, Didot e Bekker per Aristotele, ecc. ecc. Hanno fatto bene a preferire queste edizioni ad altre magari più critiche, ma assai meno comuni. I rinvii delle citazioni aristoteliche o areopagitiche sono fatti al testo greco, per la ragione, in fondo giusta, che le rispettive versioni latine che accompagnano le edizioni moderne di questi due classici non sono evidentemente quelle che usò S. Tommaso. Però se si fosse trovato il modo per le opere di Aristotele e dello Pseudo-Dionigi di rimandare anche edizioni delle versioni dal Santo presumibilmente usate, sarebbe stata una buona idea. S. Tommaso infatti non citava, almeno generalmente, dal greco, a cui invece sempre ci rimandano i nostri solerti editori. Certo non sarebbe stato sempre facile rimandare alle edizioni di vecchie traduzioni medioevali usate volta a volta dall'Aquinate; molto più che è ancora incerto in qualche caso quale traduzione abbia effettivamente usata. Però per lo meno sarebbe stato opportuno aggiungere alla citazione aristotelica

l'indicazione della relativa «lectio» del commento tomistico; così, senza parlare di altri notevoli vantaggi per gli studiosi, sarebbe stato più facile rintracciare in qualche antica versione il brano aristotelico citato da S. Tommaso, molto più che qualche volta il testo latino non corrisponde per niente al testo greco (cfr. p. es. il testo aristotelico che si trova I. q. 85 a 8 ad 1).

Nè si dica che indicare la *lectio* del commento tomistico avrebbe portato via troppo spazio; bastava anche, quando l'Angelico cita nella Somma espressamente qualche libro aristotelico: *Metaph*, *Ethic*, ecc., in nota si fosse ommesso il superfluo nome di *Aristoteles* scritto in piene lettere e si fosse messo in suo luogo la *lectio*.

Il sin qui detto vale anche per le opere dello Pseudo-Dionigi. Si sa infatti che L'Aquinate «a utilisé aussi différentes traductions des oeuvres de Denys: celles de Jean Scot Erigène, de Sarrazin et de Robert Grossetête, vraisemblablement celle de Hilduin, et peut-être celle de Thomas Gallus, mais partout dans ses oeuvres il a montré des préférences à l'endroit de telle traduction selon ses besoins et pour des motifs parfois très caractéristiques». G. Geenen in *D. Th. Cath. T.* XV col. 742. Sarebbe stato perciò buon criterio scientifico, invece di rinviare *sic et simpliciter* al testo greco del Migne, aggiungere anche la riferimento alla probabile versione usata da S. Tommaso mediante il rinvio a «*Dionysiaca*» di Dom Chevalier e collaboratori (Parigi, 1937) che come si sa è una raccolta (pur troppo ancora non ultimata) dell'insieme delle traduzioni latine.

Ma piuttosto che dolerci di ciò che manca affrettiamoci a goderci il mare magnum di indicazioni positive che gli editori ci forniscono specialmente nel campo delle individuazioni dei vari «quidam» di cui la Somma, specialmente in certe parti, è tutta costellata. Nè si limitano i nostri ferrati ricercatori ad una semplice identificazione dei maestri anonimi; spesso indicano le varie tracce che una data opinione ha lasciato presso gli scritti dei grandi contemporanei: Alberto Magno, Bonaventura, Alessandro di Hales, ecc., scritti che probabilmente S. Tommaso aveva davanti agli occhi mentre lavorava. Non poche volte si rinvia alle monografie e articoli storici del Lottin, Grabmann, Chenu, ecc. in cui viene studiato lo stato di quella determinata questione all'epoca in cui veniva composta la Somma. In una parola per via di semplici, ma ordinate e vagliate indicazioni bibliografiche, abbiamo qui *in nuce* l'abbozzo di quel commento storico alla Somma che era già nei desideri del P. Denifle, ma che solo potrà giungere a perfetta realizzazione nella seconda metà del nostro secolo. Esso sarà il frutto maturo e saporito della rinascita tomistica iniziata con Leone XIII e rappresenterà la piena coscienza riflessa che il Tomismo prenderà di se stesso.

I rinvii alle edizioni, così, delle citazioni tomistiche come degli studi dei moderni, sono fatti in modo abbreviato ma assai intelligibile, nelle note; però si trovano tutte le indicazioni *in extenso* nell'ampia *Tabula bibliographica* che precede ogni volume.

Ci sia permesso anche su questo punto qualche osservazione. Nella *Tabula* dei primi quattro volumi non troviamo segnate la raccolta dei Presocratici fatta dal Diels, che vediamo comparire solo nel V volume. Se vi è una parte in cui detti filosofi fanno spesso capolino, questa è la Prima; ora

troviamo che in essa, quando capita la citazione di qualche presocratico, siccome S. Tommaso la conosce attraverso qualche luogo aristotelico, è ad esso che semplicemente si rimanda, cfr. p. es. I, q. 9 a 1 c. in fine. Il principio è giusto, ma non sarebbe scientificamente molto più utile rinviare altresì, quando si può, come nel caso sopra indicato, direttamente al frammento dei filosofi in questione usando della raccolta del Diels? — *Petrus de Tarantasia* nella I P. è citato secondo l'edizione tolosana del 1652, invece per il resto secondo un manoscritto di Bruges. Perchè questo misterioso cambiamento? Detto codice nell'ampio studio del P. Simonin sugli scritti di P. de Tar. pubblicato in «B. Innocentius V — Studia et Documenta» Roma, 1943 p. 163-335, è citato, ma senza nessun particolare rilievo.

A proposito di II - II. q. 2 a 2 (della differenza tra *credere Deo*, *credere Deum* et *credere in Deum*) si contentano di precisare l'indicazione di due luoghi agostiniani allegati sommariamente dallo stesso *Sed Contra* — invece se avessero ampliato le indagini avrebbero trovato che la triplice formula agostiniana si trova nella sua esatta formulazione, non nei due luoghi indicati, ma nello pseudo-agostiniano *Sermo de Symbolo* I, alias 181 de tempore, Migne 40, 1190 - 1191 — riportato anche nel 3 q. delle Sentenze del Lombardo D. 23 (ed. Moos, p. 692 n. 5) e perciò non avrebbe dovuto sfuggire alla normale acribia dei nostri editori.

Spesse volte S. Tommaso utilizza brani di alcuni classici del pensiero senza menomamente citarli; cfr. p. es. III, q. 45 a. 1, ob. 2, — dove la Leonina rinvia due volte alle Categorie di Aristotele e la relativa risposta ad 2um dove la medesima rimanda agli Elementi di Euclide; in ambedue questi casi la Canadese tace; e così altre volte. D'altra parte dobbiamo però, per giustizia, essere indulgenti, se qua e là noteremo qualche divergenza di metodo, giacchè come ci avvertono gli Editori nella *Praefatio*, tutto ciò si deve alla «*diversitas operariorum*» — T. I, p. XXVI — e un pochino anche alla fretta, per cui qua e là si trovano alcuni errori tipografici — cosa che dispiace in una edizione per tanti lati così pregevole e accurata.

Se ci siamo soffermati a notare simili quisquillie è stato anche per venire incontro al desiderio degli editori: «*Valde autem gaudebimus si quodcumque ad operam meliorem opportunum duxerit, transmittat nobis benevolus lector*».

Nel *Supplementum* sono state omesse le lezioni varianti e l'individuazione degli anonimi *quidam*. L'edizione attuale per ciò che riguarda questa parte è provvisoria, giacchè fra qualche anno, quando sarà giunto il suo turno, uscirà il IV° libro delle Sentenze curato a dovere. Intanto gli editori stanno alacremente lavorando a comporre gli Indici degli autori citati nella Somma e un *Lexicon Verborum* — «*Opus sane amplae molis multaeque cautionis*»! Ci fanno anche sapere che questo grandioso complemento della loro opera non farà doppiione in nessun modo con i vari indici già esistenti e neppure con quello monumentale che dopo più di 20 anni di lavoro la Commissione Leonina spera di offrire all'ansiosa aspettativa degli studiosi in questo stesso corrente anno.

J. Berthier, O. P., diceva che «gli indici sono per le opere, quello che è la bussola per il navigatore». Ben vengano perciò gli Indici canadesi e gli

Indici Leonini; giacchè quelli finora esistenti sono veramente indegni del grande Maestro. Però mentre gli Indici Leonini sono fatti con un sistema di citazioni tale, per cui saranno utilizzabili, almeno nelle parti sostanziali, anche da coloro che non posseggono l'edizione Leonina, quelli della edizione canadese non potranno invece essere usati se non da chi ha la medesima edizione, perchè i rinvii saranno fatti alla pagina ed alla linea di detta edizione. Quest'ultimo sistema certamente è più spiccio e riduce di molto la possibilità di errori, trattandosi di due numeri soltanto, e inoltre ha il vantaggio di indicare l'esatissima ubicazione dei testi segnalando perfino la linea dove cominciano, vantaggio questo che non va però esagerato, perchè, trattandosi di un'opera eminentemente dottrinale, è quasi sempre necessario prendere visione di tutto il contesto.

Ma, ripetiamo, detto Indice è inscindibile nell'uso dalla Somma Canadese, almenochè non pensino a mettere in fondo al volume una tavola di concordanze tra la loro impaginazione della Somma e il modo usuale di citare S. Tommaso: p. es. 54. a. 40-55. b. 27 = I, q. 10 a 6.

Compilare una simile concordanza sarebbe una cosa abbastanza semplice e occuperebbe non molte pagine. Vogliamo sperare che questo nostro suggerimento arrivi ancora in tempo per essere attuato.

Purtroppo non ci è dato sapere, per la troppa modestia, il nome dei principali collaboratori di questa edizione che certamente ha richiesto una somma di lavoro non indifferente; solamente da una indescrizione della prefazione al Supplementum ci è stato rivelato che le indagini per scoprire gli anonimi citati da S. Tommaso nei primi due volumi si devono al P. Ignazio Eschmann O. P., rifugiatosi nel Canada per sfuggire alla persecuzione nazista, e che fu venti anni fa nostro esimio professore. E' commovente leggere nelle prefazioni i ringraziamenti ai membri di quasi tutti gli ordini religiosi esistenti nel Canada per la loro fattiva e generosa collaborazione alla buona riuscita di questa grande opera che fa veramente onore ai cattolici del Canada ed è un indispensabile strumento di lavoro per ogni medioevalista, specialmente per ciò che riguarda lo studio delle fonti del pensiero tomistico.

In questo campo l'Edizione canadese, ultima venuta, riporta indubbiamente la palma di un indiscusso primato, che è doveroso riconoscere e ammirare (1).

P. INNOCENZO COLOSIO O. P.

(1) Per informazioni e ordinazioni, rivolgersi: Commissio Piana. Rev. Jean B. L.

Reid O. P. 95 Empress Avenue. Ottawa. Ont. Canada.

LA DOMMATICA DEL P. DAFFARA

MARCOLINUS DAFFARA, O. P.: *Cursus Manualis Theologiae Dogmaticae secundum Divi Thomae principia* - Domus Edit. Marietti.

— De Sacramentis et Novissimis, 1944; De Deo Uno et Trino, 1945; De Deo Creatore, 1947.

Nel licenziare il volume *De Sacramentis et Novissimis*, primo in ordine di pubblicazione, l'A. ha tenuto a far sapere al lettore che il suo manuale è nato dietro incitamento del compianto P. M. Sales O. P., Maestro dei Sacri Palazzi Apostolici, e con l'utilizzazione di alcuni appunti manoscritti lasciati dal medesimo. L'ispiratore di questo corso di Dogmatica senza dubbio si feliciterebbe grandemente con P. D. per i tre bei volumi apparsi e lo esorterebbe con noi a darci presto i trattati che mancano al compimento dell'opera.

Non che ai giorni nostri difettino i manuali di Teologia e in particolare di Dogmatica. Ce ne sono fin troppi. Non molti però quelli veramente utili, meno ancora quelli insieme aggiornati e dottrinalmente consistenti. Del numero di questi pochi è il corso di P. D., al quale va data gran lode innanzitutto per l'ampiezza e la bontà dell'informazione. Vedere, per convincersi, le bibliografie generali che precedono i vari trattati e quelle speciali che accompagnano l'esposizione di ogni singolo problema: quasi sempre vi si trova ricordato tutto ciò che di interessante è stato pubblicato, anche in data recentissima, sull'argomento in parola.

La documentazione positiva è, d'ordinario, ben scelta ed accurata. Nella disposizione logica e più ancora nella esposizione propriamente scientifica della materia ci si avvede subito che si ha a che fare con un tomista puro sangue. Nella testata è dichiarato del resto che il corso è condotto *secundum divi Thomae principia*: in realtà, leggendolo, oltre allà presenza operante dei luminosi principi tomistici, si rileva che il loro pieno sviluppo nelle conclusioni vicine e lontane avviene nel solco maestro tracciato dal Dottore Angelico, del quale molto spesso si incontrano trascritte pagine intere dalle due Somme come pure dalle altre opere.

La tradizione dei grandi commentatori è familiare all'A., che per altro fa bene a non lasciarsi prendere la mano dallo spirito di scuola quando tratta le questioni ormai tradizionalmente dibattute. Pur prendendo posizione coi più fedeli e autorevoli interpreti di S. Tommaso nelle discussioni intorno alla scienza di Dio, alla predestinazione, al concorso divino con la libertà creata, alla causalità dei Sacramenti etc., ha cura di evitare le angolosità polemiche, riferisce con onesta aggettività il pensiero di altre correnti teologiche e, in generale, resiste vittoriosamente alla facile tentazione di forzare i documenti della Rivelazione e del magistero per tirarli dalla sua. Soprattutto non trascura di sottolineare, al momento buono, che la Teologia non ha il compito di dissipare e neppure di sminiare il mistero quanto quello di metterne in luce la grandezza e la trascendenza rispetto alle risorse della ragione, la quale, *in via*, è chiamata a credere a Dio sulla parola, *citra contradictionem* e quindi con ossequio ragionevole sì, ma anche *citra evidentiam*.

In breve: P. D. nel suo manuale si palesa un maestro sperimentato e sereno, che conosce a fondo, padroneggiandola, la vasta materia. Nella lunga e feconda pratica dell'insegnamento ha appreso l'arte di esporre con chiarezza e precisione le questioni più ardue e di fare il giusto punto nelle controversie vecchie e nuove. Nulla di «rivoluzionario» nel suo corso, com'egli stesso tiene a dire, ma saldezza di principi e solidità di dottrina unite a larghezza di visione fanno dell'opera un prezioso strumento per lo studio della Teologia.

Molto utili e abbastanza completi gli indici alfabetici che chiudono ogni volume.

Quanto alla lingua latina, di facile lettura e di fattura decorosa, alcuni «lapsus calami» saranno certamente emendati in una prossima ristampa.

La presentazione tipografica è buona quanto ci si poteva attendere dall'ed. Marietti. L'aver rinunciato alle note a pie' di pagina ha costretto l'A. a inzeppare le referenze nel testo, il che riesce fastidioso, soprattutto quando le medesime spezzano il periodo o sono numerose e magari introdotte con parentesi entro altre parentesi.

Il volume «*De Deo Uno et Trino*» si apre con una succinta introduzione dottrinale riguardante la teologia sacra, di cui sono indicate la natura e le funzioni. P. D. accenna alle opinioni buone e cattive avanzate dagli autori moderni e antichi sul problema teologico, ma finisce col far sua sostanzialmente la concezione del sapere sacro proposta con circospezione da Giovanni di S. Tommaso e, in seguito, adottata da molti manualisti e trattatisti. Resta l'impressione, arrivati a pag. 17, che si siano voluti scansare gli scogli che l'argomento racchiude rifacendosi con molta assiduità alla lettera della Summa. Pensiamo per altro che la lettera dei testi riferiti avrebbe guadagnato in chiarezza da un inquadramento più ampio in superficie e più curato in profondità. Ma non tutto si può chiedere a un manuale.

Dopo un breve ed utile prospetto di storia della Teologia, Padre Daffara affronta il trattato di Dio e qui si muove a pieno suo agio. Le prove dell'esistenza di Dio l'A. le aveva già ampiamente illustrate dal punto di vista storico e scientifico una decina d'anni fa dedicandovi un pregevole volume in lingua italiana (Dio, Esposizione e valutazione delle prove; Ed. S. E. I.).

Lo studio degli attributi divini è condotto seguendo fedelmente l'ordine della Somma con sobri ma buoni riferimenti e chiara valutazione delle dottrine filosofiche e teologiche più o meno eterodosse.

A proposito della visione beatifica è sottaciuta l'illustrazione propriamente teologica della possibilità di essa e, in particolare, dello spinoso argomento tratto dal desiderio naturale.

L'importante questione «*De nominibus Dei*» risente sfavorevolmente della marcata brevità con cui è sviluppata.

Profonde, accurate, largamente sufficienti le pagine dedicate alle perfezioni dell'intelletto e della volontà di Dio. Notevole pure lo sviluppo del difficile problema della predestinazione. P. D. vi si rivela tomista convinto che sa mettere l'accento dove va messo.

Il trattato *De Deo Trino* è condotto, e molto opportunamente, in due tempi: nella prima parte (pagg. 308/339) è presentata la Rivelazione del mistero interpretata dall'insegnamento ufficiale della Chiesa in contrasto con le varie eresie trinitarie; nella seconda parte (pagg. 340/451) è esposta l'elaborazione teologica

del dogma e l'esposto è fatto con singolare precisione e tutta la chiarezza desiderabile in così alta materia.

Avremmo amato veder sottolineato che punto di partenza e necessario riferimento in tutta l'illustrazione teologica del mistero è e non può che essere il « Verbum Dei », come fa così ben rilevare S. Tommaso, il quale scrive in testa al trattato sulla Trinità (I, q. 27, a. 1, c. in.): « Respondeo dicendum duod *divina Scriptura* in rebus divinis nominibus ad processionem pertinentibus utitur » (vedi anche C. G. IV, 2 init.).

Riguardo alla nostra conoscenza delle persone divine (pag. 389 ss.) sarebbe stato forse il caso di precisare la portata dell'argomento fondato sull'analogia della nostra vita psicologica e spendere una parola sulla diversa illustrazione che danno i Padri orientali del mistero. Quanto alla ragione « *a priori* » recata dall'A. (p. 396) per provare che la mente umana può dimostrare negativamente la possibilità della Trinità, ci sembra non possa chiamarsi *a priori* un ragionamento che parte dal fatto che il « *Mysterium Trinitatis* evidenter revelatum est a Deo ». Il fatto della Rivelazione del mistero è un effetto di Dio e dà quindi luogo ad un'argomentazione *a posteriori*, intesa a concludere la non impossibilità, almeno evidente, della Trinità - L'at. IV della q. 32 p. I. (*Utrum liceat contrarie opinari de notionibus*) meritava forse di non essere completamente trascurato, significativo com'esso è per esemplificare il concetto tomista della conclusione teologica e perciò stesso della teologia come scienza.

Il volume consacrato a Dio Creatore contiene tutto quello che s'addice ad un manuale delle ben 86 questioni in cui S. Tommaso espone la stessa materia nella Somma teologica. L'A. dichiara infatti che di proposito non intende soffermarsi sui problemi che si suole esaminare in filosofia.

Dopo una esposizione completa della dottrina teologica intorno alla creazione e al governo divino delle cose in generale (pp. 5-87) passa al trattato degli angeli seguendo da vicino S. Tommaso completato da opportuni richiami all'insegnamento dei Padri e della Chiesa (pp. 88-161); accenna brevemente alla creazione del mondo materiale, avuto particolare riguardo al modo di intendere il racconto biblico (pp. 163-172); infine studia l'uomo soprattutto in relazione alle difficoltà che oggi corrono tra gli scienziati intorno alla sua origine (pp. 173-253).

Nel discutere sulla distinzione delle cose che compongono il mondo materiale (p. 163 ss.) l'A., in omaggio ai risultati delle moderne ricerche scientifiche, concede il suo favore a certe conclusioni dell'evoluzionismo moderato contenuto entro confini sub-umani. Non sarebbe stato superfluo a questo proposito illustrare un po' più ampiamente la differenza tra specie naturale e specie sistematica e ricordare magari le significative espressioni che ha lo stesso S. Tommaso (p. es. *contra gentes* I. I cap III; I. IV, cap. I) sui limiti delle conoscenze che noi abbiamo delle essenze delle cose.

Quando, più avanti (p. 231 ss.), il discorso viene a cadere sulla formazione del corpo umano l'A. prende nettamente posizione contro il trasformismo, ivi compreso quello più addomesticato di alcuni cattolici, cui oppone buone ragioni di ordine scientifico, filosofico e teologico. La tesi tradizionale sull'unità del genere umano, « probabilissima » anche secondo i dati della scienza, è solidamente difesa contro i trasformisti ad oltranza (p. 242 ss.).

Nessuno si sorprende della mole con cui si presenta il « *De Sacramentis et novissimis* » di P. D. - La vastità e la complessità della materia, pur lasciando alla Morale e al Diritto quello che loro spetta, esigevano il grosso volume.

Fatte poche eccezioni, l'A. segue anche qui da vicino lo schema di S. Tom. Nel duplice trattato dei sacramenti, in generale e in particolare, abbondano riferimenti positivi ed accenni storici assai utili. La primissima questione, (natura del sacramento) ci pare trattata un po' in sordina, con l'inconveniente che la definizione del Sacramento non risulta così chiara e giustificata come sarebbe desiderabile per un concetto destinato a governare dal di dentro l'intera sacramentaria. Molto ben documentata e serenamente esaminata la controversia intorno alla causalità dei sacramenti. Per sostenere la tesi: *Christus determinavit in specie immutabiliter materiam et formam omnium Sacramentorum* (cf. p. 88 ss.) l'A. è costretto a restringere la porta del decreto agli Armeni, il quale, per altro, ritorna in seguito ad ogni pagina come documento dogmatico di prim'ordine. La estrema arduità del problema è risaputa.

A proposito del battesimo « *in nomine Christi* » l'A. ritiene non trattarsi della forma sacramentale e opina che la famosa risposta di Papa Nicolò I ai Bulgari non sia di tenore dogmatico (p. 156 ss.). Della Cresima dice, e bene, quello che tutti i manuali sogliono dirne, ivi compreso un opportuno cenno alla forma in uso presso i greci (pp. 210-243).

Il mistero eucaristico è studiato al seguito di S. Tom. con l'ampiezza e la profondità che merita (pp. 244 - 412). La dottrina tomista sulla transustanziazione con le sue conseguenze è largamente illustrata ed ottimamente difesa. Le bellissime elevazioni del Dottore Angelico sugli effetti del Sacramento sono riferite e commentate a dovere. Tra le diverse opinioni dei teologi intorno all'essenza del Sacrificio della Messa, l'A. esprime il suo parere in questi termini: « *Consecratio utriusque speciei ideo constituit essentiam sacrificii eucharistici, quia per eam Christus, uti sacerdos principalis, ministerio sacerdotis humani, sanguinem suum vi verborum a corpore separatum, ponendo in sacramento passionem et mortem sacramentaliter (id est in signo efficaci) repraesentat, simulque actum illum internum, quo seipsum in cruce obtulit Deo Patri, praesentem reddit* ». p. 388).

Il trattato « *De poenitentia* » (pp. 413-564) contiene tutti gli sviluppi strettamente dogmatici del soggetto con la classica appendice sulle Indulgenze. In una ventina di pagine è detto l'essenziale intorno all'Estrema Unzione (pp. 565-588). Trattando dell'Ordine Sacro (pp. 589 - 627) l'A. affronta di nuovo il problema della immutabilità della materia del medesimo e lo risolve dichiarando più probabile l'opinione che vede nella sola imposizione delle mani la materia dell'ordine e perciò stesso consentendo a lasciare cadere il valore dogmatico del Decreto agli Armeni. Anche sulla Sacramentalità del Suddiaconato e degli ordini minori P. D. preferisce non pronunciarsi assertivamente.

La sezione riservata al matrimonio (pp. 628-671) limita lo studio del soggetto all'aspetto schiettamente dottrinale: l'essenza, le proprietà e il potere normativo che alla Chiesa compete nei riguardi del matrimonio cristiano.

Infine, — ai novissimi, che sono un po' la Cenerentola di certi manuali di dogmatica, P. D. concede lo spazio e l'attenzione che meritano per la loro importanza speculativa e pratica - (pp. 679-803). Si sofferma opportunamente a

chiarire il pensiero dei Padri intorno allo stato delle anime dopo la morte (p. 695 ss.) e la dottrina rivelata sulla seconda venuta di Cristo con speciale riferimento alla convinzione degli Apostoli sul tempo di essa - (720 ss.). Parlando dell'inferno si pronuncia contro ogni forma di mitigazione delle pene. Sulla condizione dei bambini che muoiono senza il battesimo dice e illustra quello che di più consolante può essere detto da un teologo cattolico - (p. 784, s.).

A proposito dello stato di beatitudine celeste la ragione tratta dal desiderio naturale, così com'è formulata, (p. 796) sembra prestarsi a malinteso. Prima l'A. afferma che il nostro desiderio naturale si porta su Dio com'è in sé e conclude con S. Tommaso (I - II q. III, a. 8) che la beatitudine dell'uomo non può consistere se non nella visione immediata dell'essenza divina. Subito dopo per altro aggiunge che l'argomento prova soltanto che la beatitudine *naturale* dell'uomo non può consistere se non in Dio, ma non nella visione immediata di Lui, che è essenzialmente soprannaturale. Viene da domandarsi: in definitiva questo desiderio della beatitudine vale qualcosa o non vale nulla per provare la possibilità della visione immediata dell'essenza divina? E se non vale nulla, perchè tirarlo fuori a proposito della beatitudine celeste, che certissimamente consiste solo nella visione intuitiva di Dio com'è in se stesso?

I rilievi che precedono non sminuiscono affatto la bontà del corso manuale di P. D. Ognuno s'avvede che essi sono di carattere marginale e non intaccano il fondo, che è sempre eccellente, dei vari trattati.

Auguriamo vivamente che l'opera venga al più presto compiuta e trovi larghissima diffusione.

Sarà messaggera intelligente di genuina teologia tomista, quanto dire della teologia migliore.

P. C. CASALI O. P.

VALORE DELLA PERSONA UMANA

GIORGIO LA PIRA — Il Valore della Persona Umana - Collana « Problemi Sociali », I. P. L. Milano 1947.

Tra i molti libri di contenuto sociale apparsi in questi ultimi quattro anni in Italia, segnaliamo questo del Prof. La Pira, che ci sembra dire cose molto utili e profondamente vere, attingendo alle opere di S. Tommaso studiate con vero intelletto d'amore.

Nella nutrita e interessante prefazione, dopo aver tratteggiata la crisi profonda nella quale si dibatte l'uomo di oggi ed averne indicate con efficace analisi le cause nelle caratteristiche del movimento filosofico-religioso iniziato con la riforma protestante, afferma che la soluzione e la liberazione da queste ore di dolore potrà avvenire solo quando l'uomo si conosca, non in un modo solamente « esistenzialista » ma in tutta la sua realtà: nel quadro reale del cristianesimo dunque, dove la persona umana si ritroverà perfettamente a posto, ricca di tutti i suoi attributi spirituali e dotata di una visione nuova che le farà comprendere e risolvere i molti problemi contingenti che l'avevano angosciata ed avvilita. In concreto per ottenere questo risultato

bisognerà ritornare a S. Tommaso, il che vorrà dire trovare la via giusta che orienterà la nuova marcia rivoluzionaria per la conquista della vera libertà; perchè S. Tommaso ha visto nel piano creativo di Dio il posto dell'uomo nel modo perfetto e sicuro ed ha scoperto — nella luce della Rivelazione — la chiave risolutiva di ogni problema sociale che possa sorgere nel tempo.

Il libro si può dividere in due parti. La prima studia la persona umana sotto l'aspetto naturale ed in relazione alle altre creature; la seconda invece ne esamina la struttura specifica spirituale che la fa capace di Dio ponendola in un piano superiore, al disopra di qualsiasi realtà visibile.

Definita la persona come individuo razionale ed affermata l'identità tra persona e individuo dotato di vita intellettuale, l'A. con abbondanti citazioni tolte dalle varie opere di S. Tommaso, dimostra come il reale primitivo sia la sostanza individua. Studiatane la natura e gli elementi da cui deriva la sua perfezione, prova come i vari enti individuali siano distribuiti in una graduale scalarità, nella quale vibra un movimento ascensionale dell'inferiore verso il superiore fino all'uomo dotato di spiritualità, che tende ed è attratto da Dio causa dell'essere e motore immobile. Il valore della persona umana, come il più perfetto tra gli individui, comincia così a delinearsi nettamente. Esso però appare nella vera grandezza dopo lo studio della sua stessa natura nella quale, oltre all'individualità di materia, esiste una razionalità proveniente dall'anima spirituale unita sostanzialmente all'organismo corporeo. Da questa unione intima deriva una nuova « gerarchia » non solo tra le parti costitutive, corpo e anima, ma tra le potenze che dall'anima scaturiscono: la « verticale » delle facoltà, delle tendenze, dell'azione. Mediante l'intelligenza l'individuo umano dalla contemplazione delle cose esterne si eleva a Dio e, sebbene non possa raggiungerlo pienamente senza l'aiuto divino, pure vi tende come a suo fine ultimo con un desiderio che, se è naturale, si realizza però soltanto nell'ordine soprannaturale. Dalla doppia analisi sopra accennata è messo in luce il valore della persona umana, che, come precisa l'A. a pagg. 106, « consiste nel fatto che questo individuo occupa nella gerarchia degli esseri il piano dello spirituale (onde il suo essere persona) ed è perciò destinato immediatamente a Dio ».

Dopo queste indagini di carattere filosofico-teologico sostenute sempre da messe abbondante di citazioni dalle opere di S. Tommaso, le applicazioni nel campo sociale diventano facili e logiche. Battuto ogni monismo materialista e idealista, la persona umana si presenta come un soggetto superiore allo Stato e tendente, mediante la vita sociale, a conseguire il suo fine trascendente la natura creata. Non può essere dunque la società fine ma solo un mezzo subordinato al benessere materiale e spirituale della persona umana. La funzione dello Stato è solo quella di integrare l'uomo « per predisporlo al raggiungimento di quel fine ultimo che è collocato di là dal fine sociale essendo costituito da Dio medesimo ». (pag. 123).

Questo in breve il contenuto del sostanzioso e convincente lavoro del Prof. LA PIRA.

Il libro ha innanzitutto raggiunto in pieno il suo scopo: quello di offrire una fedele ed alta divulgazione in lingua italiana della genuina dottrina di S. Tommaso sui problemi concernenti la persona umana: dottrina fin qui conosciuta dai lettori italiani non specialisti in materia solo attraverso studi

stranieri, specialmente di francesi o attraverso divulgazioni non sempre esatte e ortodosse.

L'illustre A. sostiene che non è di S. Tommaso la distinzione tra persona e individuo. « L'individuo — scrive a pag. 63 — è persona: ed è persona appunto perchè la sua natura è spirituale ». Tale affermazione è destinata a turbare quanti hanno sentito ripetere il contrario anche da tomisti di gran nome. Nè il Prof. La Pira lo ignora. Ma non per questo ritiene di dover recedere da quella che egli pensa essere la sicura interpretazione del pensiero tomista; tanto più che la distinzione tra persona e individuo escogitata dal Gaetano a proposito del mistero dell'Incarnazione, porterebbe « a dividere l'uomo in due e perciò a collocarlo su due piani diversi: sul piano inferiore della materia in quanto individuo; sul piano superiore dello spirito in quanto persona » (pag. 29).

La posizione dell'A. è senza dubbio molto interessante e non manca di buona documentazione. Ma data la sua importanza sociologica — si tratta infatti del fondamento dei rapporti tra l'uomo privato e la società — ameremmo fosse più ampiamente illustrata anche in riferimento alla diversa interpretazione data da illustri tomisti al pensiero del Dottore Angelico.

Un altro punto che sarebbe stato opportuno mettere in maggiore evidenza è quello sulle relazioni tra individuo e società. L'A. ne tratta in due paragrafi (39, 40) cercando, sulla base dell'affermata identità tra persona e individuo, di mettere in armonia quei testi di S. Tommaso che sembrano contraddittori: « totus homo ordinatur ut ad finem ad totam communitatem cuius est pars » (I, II q. 65 a. 1); « quilibet homo est pars communitatis et ita id quod est, est communitatis » (II II, q. 64 a. 5); « homo non ordinatur ad communitatem politicam sec. se totum et sec. omnia sua... » (I II, q. 21, a. 4, 3). Il compito non è certamente molto facile e presenta delle reali difficoltà. Tuttavia l'A., facendo leva sulla subordinazione del fine della società al fine ultimo dell'uomo come individuo, cerca di dare una spiegazione, che per altro non ci sembra del tutto esauriente per quanto si riferisce all'interpretazione dei testi in esame.

Anche sul significato di « bonum commune » come lo intende S. Tommaso nei diversi contesti ci sarebbe qualcosa da dire. Vedasi in proposito l'articolo di J. Maritain apparso in « Humanitas » del Luglio 1947, pag. 732 ss.

Infine l'incontro del soprannaturale e del naturale nella persona umana è appena sfiorato. Ma ci auguriamo che l'intero soggetto venga ripreso in esame dal Prof. La Pira in un libro di più ampio respiro, nel quale trovino adeguato sviluppo e piena illustrazione tutti gli elementi dottrinali che rendono già grandemente prezioso il volume che segnaliamo.

RIVISTA DELLE RIVISTE

DIVUS THOMAS (Pi.) A. L. - 1947

Mens. Jan. - Jun.

P. DULAU C. M. — *Le livre d'Isaïe* (continua) pp. 7-34; G. GIAMBERARDINI O. F. M. — *De Incarnatione Verbi secundum S. Hilarium Pictaviensem* (continua) pp. 35-56; C. FABRO C. P. S. — *Una fonte antitomista della metafisica suareziana* - pp. 57-68; CL. M. HENZE, C. SS. R. — *Quis sit genuinus sensus locutionis « ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου »* - pp. 69-80; R. GARRIGOU-LAGRANGE O. P. — *La définibilité de l'Assomption* - pp. 81-86; L. CROSIGNANI C. M. — *De extraordinario confirmationis ministro* - pp. 87-92; M. CRENNNA — *L'esistenza di Dio dinanzi al pensiero scientifico moderno* - pp. 93-97.

Mens. Jul. - Decem.

P. DULAU C. M. — *Le livre d'Isaïe* - (continuazione e fine) pp. 157-193; G. GIAMBERARDINI O. F. M. — *De Incarnatione Verbi secundum S. Hilarium Pictaviensem* (continua) pp. 194-205; J. D. ROBERT O. P. — *La métaphysique, science distincte de toute autre discipline philosophique, selon saint Thomas d'Aquin* - pp. 206-222; G. DE ROSA — *Il passo della glorificazione di Pietro nel Vangelo di S. Matteo e la critica demolitrice del prof. Omodeo* - pp. 223-245; E. SCHILTZ C. I. C. M. — *La solution scolastique du problème de l'union hypostatique* - pp. 246-254; A. GAZZANA S. J. — *L'ultima disposizione dell'anima nella generazione umana* - pp. 255-266; A. ROSSI C. M. — *Metodi e risultati relativi alla storia della filosofia* - (continua) pp. 266-273.

La fonte a cui SUAREZ si riferisce e di cui si vale nella XXXI delle sue *Disputationes metaphysicae* per combattere la dottrina tomista sulla distinzione reale tra essenza ed esistenza nelle creature non è Alessandro Alense — come erroneamente aveva ritenuto SUAREZ medesimo —, ma il maestro ALESSANDRO BONINI, detto *Alexander junior* o da Alessandria in Piemonte, che fu ministro generale dei Minori e morì all'inizio del sec. XIV. Il FABRO documenta in modo convincente la stretta e sostanziale dipendenza del pensiero Suareziano, nient'affatto originale, da Alessandro di Alessandria, rappresentante di una ben nota corrente dottrinale dichiaratamente antitomista.

Premesso che una verità, per poter diventare dogma di fede, dev'essere contenuta nel deposito della Rivelazione non solo virtualmente, come una proprietà nell'essenza da cui deriva, ma formalmente almeno allo stato implicito, come una parte nel suo tutto, il P. GARRIGOU-LAGRANGE ritiene che questo si verifichi nei riguardi dell'Assunzione al cielo della B. V. Nell'esposizione degli argomenti, che si sogliono portare in proposito, afferma che due di essi sono probanti: quello tratto dall'associazione della Madonna al Figlio nel completo trionfo sul demonio (argomento già proposto nel *Postulatum* dei 200 Padri del Conc. Vat.) e quello fondato sulla pienezza di grazia e la straordinaria benedizione di Maria escludenti da Lei la maledizione divina, in forza della quale l'uomo decaduto è condannato a « ritornare in polvere ». L'A. è convinto che in entrambi gli argomenti la conclusione (dunque Maria è stata assunta in cielo) procede da due premesse *formaliter implicite* rivelate a mezzo di ragionamento semplicemente esplicativo.

M. CRENNNA conclude il suo articolo « *L'esistenza di Dio dinanzi al pensiero scientifico moderno* » in questi termini: « Le tappe necessarie del nostro processo apodittico: I) *Esistendo qualcosa, qualche cosa esiste dall'eterno*; II) *Il mondo non è ab aeterno*; III) *L'eterno è dunque fuori del mondo* — hanno la limpidezza e la necessità fatale dei sillogismi matematici ». Quanto alla posizione di S. Tommaso, che nega si possa dimostrare razionalmente la temporalità del mondo, l'A. (p. 95-96) la giudica inattuabile sotto l'aspetto puramente logico e ontologico astratto, ma superabile con la dimostrazione di carattere fisico sperimentale che egli propone partendo dal duplice principio della conservazione e della degradazione dell'energia. Per altro la differenziazione dei due tipi di dimostrazione (quella di carattere puramente logico e ontologico astratto contrapposta a quella di carattere fisico sperimentale) è lungi dall'apparire chiara e ancor più lungi dall'essere giustificata nel breve esposto del dott. Crenna.

Sulla dibattuta questione dell'autenticità di cc. 40-66 di Isaia il P. DULAU dimostra, con argomenti tradizionali, che le ragioni opposte dai critici non sono convincenti, mentre esistono dati positivi che richiedono l'unità del libro: la dottrina teologica, i cui tratti principali si ritrovano nei cc. 1-39, e le prerogative dell'anonimo « *servus Iahweh* », personaggio incontestabilmente identico al « rampollo di Iesse », all'« Emanuele » della prima parte del libro. Senza pretendere di dare una soluzione dell'arduo problema isaiano, il Dulau intende chiarirlo vagliando le ragioni dei critici favorevoli e contrari all'autenticità.

P. ROBERT si propone di mettere in chiaro la fisionomia propria del sapere metafisico secondo il pensiero di S. Tommaso. F. VAN STEENBERGHEN (Rev. Néoscol. de Phil. 1938-41) augurandosi in termini espliciti che il tomismo abbandoni definitivamente il criterio tradizionale dei 3 gradi d'astrazione come fondamento della divisione sistematica delle scienze, aveva proposto di classificare le nostre cognizioni scientifiche in due gruppi: *scienze positive* e *metafisica* o filosofia in senso stretto, comprendente, accanto alla metafisica generale, delle *metafisiche speciali* (metaf. della natura, metaf. umana, suddivisa quest'ultima a sua volta in *antropologia generale*, metafis. dei costumi, metafis. delle arti etc.). Alla moltitudine delle scienze positive, tra loro irriducibili, si contrapporrebbe così l'unica metafisica, la quale è unica in definitiva perchè ha un solo oggetto formale e quindi usa di concetti dotati tutti di un identico grado di astrattezza: « *Le concepts cosmologiques ou psychologiques sont exactement aussi abstraits que ceux de la métaphysique générale* » (l. cit. p. 214).

P. Robert, nel suo studio molto interessante, mira a fare una critica indiretta dell'accennata classificazione delle scienze, mostrando perchè S. Tommaso ha nettamente distinto la metafisica da ogni altra disciplina. A questo scopo l'A. si riferisce in massima parte al Com. *In librum Boëtii de Trinitate* q. V, a. 3. Fatte alcune osservazioni sull'uso dei verbi « *abstrahere* » e « *separare* » e dei rispettivi derivati nel linguaggio di S. Tommaso, P. R. mette in evidenza che, quantunque i termini « *abstractio* » e « *separatio* » vengano molto spesso impiegati promiscuamente a proposito della prima e della seconda operazione della nostra mente, le due parole esprimono un senso ben distinto e caratterizzato nel *De Trinitate* q. V, a. 3, dove *ex professo* S. Tom. prende in esame i procedimenti intellettuali da cui le scienze speculative traggono la loro distinzione. « *Proprie loquendo* » — è detto l. cit. — mentre la *separatio* ha luogo nel giudizio, l'*abstractio* si realizza nella semplice apprensione ed in due soli modi, sec. cioè che si astrae « *totum a partibus* », quanto dire « universale a particolari » (è l'astrazione costitutiva della fisica o filosofia naturale) oppure si astrae la forma, e precisamente la forma accidentale « *quantitas* », dalla materia sensibile (è l'astrazione specifica della matematica). Nessuno dei due modi di astrazione si addice alla metafisica: questa poggia sulla *separatio proprie dicta*, la quale essenzialmente è un giudizio negativo in cui due elementi sono separati l'uno dall'altro, giudizio che,

per essere legittimo, dovrà portarsi su elementi realmente (*sec. rem*) indipendenti l'uno dall'altro almeno in qualche modo. Che la « *separatio proprie dicta* », ed essa sola, sia capace di scoprire alla mente l'oggetto proprio della metafisica (*ens inquantum ens*) e di darle insieme unità perfetta interiore e distinzione perfetta da ogni altra forma del sapere, P. R. illustra sulla scorta di molti e chiari testi tratti un po' da tutti gli scritti di S. Tom. — V. sullo stesso argomento il libro capitale di P. L. - B. GEIGER O. P. « *La participation dans la philosophie de S. Thomas d'Aquin* », Paris, Vrin - '1942, soprattutto Cap. XII, e ancora del P. GEIGER « *Abstraction et séparation d'après S. Thomas In De Trinitate q. 5, a. 3* », in *Rev. des Sciences Philosophiques et Théol.* 1947.

Sec. Io SCHILTZ i teologi medievali sono d'accordo nel riconoscere che il composto personale umano risulta dall'unione dell'anima col corpo. In Cristo il composto di anima e corpo non è persona, non già perchè gli manchi qualcosa per esserlo, ma per il solo fatto che, invece di terminare a se stesso, termina alla persona divina preesistente e da questa viene « sostantificato ». Lo dichiara espressamente S. Tom.: « *In aliis hominibus unio animae et corporis constituit hypostasim et suppositum, quia nihil aliud est praeter haec duo. In Domino autem Jesu Christo praeter animam et corpus advenit tertia substantia, scil. Divinitas...* » (*Comp. Theol.* cap. 211). Dovunque del resto l'Angelico ripete instancabilmente che la persona altro non è (*nihil aliud est*) che la sostanza individuale o particolare di natura intellettuale. « E così — conclude l'A. — la soluzione scolastica del problema dell'unione ipostatica ammette l'identità perfetta tra tutte le sostanze individue umane, ivi compresa quella assunta dal Verbo ».

Il rev. P. GAZZANA vuol dimostrare in sede schiettamente filosofica l'insostenibilità di qualsiasi evolucionismo, quello teistico incluso, in quanto non è possibile il passaggio naturale dall'una all'altra specie e in particolare dal corpo belluino a quello umano. Sulla scorta della dottrina tradizionale degli scolastici e specialmente di S. Tom. (non esclusa la successione delle anime cosiddette viali nella formazione dell'embrione umano) l'A. illustra la necessità che la disposizione del corpo a ricevere l'anima razionale provenga dalla anima razionale dei genitori per via di generazione univoca.

C. C.

SALESIANUM — Anno IX, 1947

Fasc. I, Gennaio - Marzo :

E. FOGLIASSO S. S. — *De extensione juridici instituti exemptionis religiosorum logice atque historice considerati*; L. BOGLIOLO S. S. — *Recenti sviluppi della filosofia dell'essere*; V. PANZARASA S. S. — *Libertà nella scelta della vocazione*; G. GEMELLARO S. S. — *La XX settimana sociale dei cattolici italiani*; MINIMUS — *Metodo della vigilanza*.

Fasc. II, Aprile - Giugno :

E. FOGLIASSO S. S. — *De extensione juridici instituti exemptionis religiosorum logice atque historice considerati*; C. LEONCIO DA SILVA S. S. — *Il fine dell'educazione secondo i principii di S. Tommaso*; G. LORENZINI S. S. — *Lo Istituto di psicologia sperimentale del Pontificio Ateneo Salesiano*; MINIMUS — *Metodo della ragione. Note di pedagogia e spiritualità salesiana*.

Fasc. III, Luglio - Settembre :

G. PACE S. S. — *Le leggi mere penali (cont.)*; E. FOGLIASSO S. S. — *De extensione juridici instituti exemptionis religiosorum logice atque historice considerati*; V. MIANO S. S. — *L'epistemologia tomista*; V. SINISTRERO S. S. — *Sulla problematica dell'educazione*; D. BERTETTO S. S. — *Maria Auxilium Christianorum*.

Fasc. IV, Ottobre - Dicembre :

B. VAN HAGENS S. S. — *Sur la distinction entre la quantité et la qualité*, G. PACE S. S. — *Le leggi mere penali* (cont.); L. BOGLIOLO S. S. — *Dall'esistenza dell'essere particolare all'esistenza dell'Assoluto, unica via di ascesa razionale a Dio*; A. CAVIGLIA S. S. — *L'orientamento professionale nella tradizione e nell'opera di Don Bosco*.

I tre articoli del P. FOGLIASSO (fasc. 1, 2, 3) costituiscono una trattazione completa dell'estensione dell'istituto giuridico dell'esenzione dei religiosi, sia dal punto di vista logico che storico.

Tale istituto giuridico viene esaminato prima dottrinalmente nella sua natura. L'esenzione dei religiosi si distingue per molte caratteristiche da consimili provvidenze giuridiche. Costituisce un genere a se: non è possibile però darne una definizione adeguata, che possa comprendere tutte le esenzioni oggi vigenti nel C. I. C. in favore dei religiosi. Queste esenzioni proprie a particolari categorie di religiosi e specificatamente diverse tra loro, possono però essere comprese tutte sotto una concezione generica comune, quando, come fa l'autore, si distingue una esenzione *late dicta* e *stricte dicta*.

Una seconda parte segue l'evoluzione storica di questa istituzione dai primi rudimenti connessi con la vita cenobitica fino alla piena formulazione del Codice di Diritto Canonico.

Una terza parte analitico-sistematica determina le varie categorie di religiosi in base all'esenzione, per definirne la fisionomia particolare. Vengono poi esaminati i vari elementi che servono a determinare l'estensione dell'esenzione, propria a ciascuna religione.

Tenendo presente la distinzione tra regime interno ed esterno, Superiore interno ed esterno, si conclude che nessun istituto religioso esente esclude del tutto la possibilità dell'intervento dell'Ordinario loci, e al contrario qualsiasi religione, anche non esente, gode sempre di qualche autonomia rispetto al suddetto Ordinario.

I recenti sviluppi della filosofia dell'essere studiati dal P. BOGLIOLO (fasc. 1), si riferiscono alla corrente neoscolastica dell'Università di Lovanio.

La rassegna analitica di alcune opere recenti degli autori più rappresentativi della scuola, permette all'articolaista di mettere sinteticamente in rilievo nozioni fondamentali che presentano carattere di novità.

Principale fra esse la conoscenza dell'essere, concepita come intuizione implicita, — intuizione sopraconcettuale, che non cade sopra un'astratta nozione di ente, ma tocca immediatamente l'esistente — per metterne in risalto non tanto il suo significato esplicito, come idea generalissima e poverissima, quanto il suo contenuto implicito, che si estende a tutto il reale. Ne segue che ogni ulteriore conoscenza è passaggio da implicito a esplicito e che l'astrazione è opera di esplicitazione e valorizzazione.

Se la conoscenza non può essere che intuizione o esplicitazione dell'essere, il problema gnoseologico risulta naturalmente risolto nel senso di un realismo immediato, metafisico, senza esser per questo né acritico, né aprioristico.

Da questa concezione più realistica e concreta dell'essere scaturiscono necessarie conseguenze in metafisica: basti accennare al primato e centralità della teoria della partecipazione rispetto alla teoria dell'atto e potenza.

L'autore crede di poter vedere in questi recenti sviluppi della filosofia dell'essere una più intima e chiara fusione di Platonismo e Aristotelismo.

Collegiamo al precedente articolo, l'altro dello stesso P. BOGLIOLO, (fasc. 4) a intento polemico, contro un moderno e originale tentativo di rivalutazione dell'argomento ontologico.

Infatti è in questa nuova corrente metafisica — che, oltre gli scopi immediati della polemica, viene qui svolta nelle sue grandi linee, con sviluppi, talvolta personali — che l'autore trova gli elementi di una confutazione definitiva di tale argomento, quale — a suo parere — la solita metafisica dei manuali, non aveva saputo darci.

L'errore dell'argomento anselmiano non è tanto nel passaggio indebito dall'ordine ideale al reale, quanto, più radicalmente, nella stessa concezione di un'ordine logico, ideale, come a priori rispetto a un ordine ontologico, logica conseguenza di un dualismo psicologico nel senso platonico.

Se la conoscenza è più concretamente concepita come intuizione dell'essere, implicante immediatezza metafisica, correlazione con l'essere esistenziale — come i recenti sviluppi della filosofia dell'essere dimostrano —, un'apriorità che non sia perciò stesso un'aposteriorità diventa un assurdo.

L'articolo ci ha molto interessati e ci trova concordi nel non ammettere valore probativo all'argomento anselmiano. Ammettiamo pure volentieri con l'autore che non sempre i manuali rappresentano tutto il genuino pensiero tomista, ma non ci sentiamo di seguirlo in tutti i dettagli di questa metafisica, che vuol essere platonismo inverato dal tomismo.

In questa stessa problematica s'inserisce pure l'articolo di F. MIANO (fasc. 3), che non è solo una rassegna critica di alcuni studi recenti di epistemologia tomista, ma, nel pensiero stesso dell'autore, un orientamento per future ricerche.

Apprezzamenti e rilievi critici vengono fatti in base ad una soluzione del problema critico, che nella corrente neoscolastica di Lovanio, è logica conseguenza dei moderni indirizzi metafisici sopra accennati.

Nel suo articolo (fasc. 4), che è premessa ad un più ampio studio sulla misurazione delle qualità, il P. van Hagens, dopo aver esposto qualche idea generale sulla quantità e qualità, studia diverse manifestazioni dei corpi fisici, per stabilire il metodo atto a determinare la loro natura di quantità o qualità.

Manifestazioni di natura quantitativa sono sicuramente l'estensione, la massa, la capacità termica e elettrica, la resistenza etc. che hanno la loro ultima radice nella materia.

Altre manifestazioni fisiche, benchè similmente espresse dal fisico — che non va oltre i fenomeni — con un rapporto matematico, quantitativo, sono delle vere qualità: così la densità, il pot. elettrico, la temperatura etc.

Passando dall'ordine essenziale all'ordine esistenziale, vengono studiate altre due categorie di fenomeni, che pur dicendo relazione, l'una alla quantità, l'altra alla forma sostanza, non sono strettamente nè quantità, nè qualità, etc. L'autore si vede costretto a coniare una nuova terminologia. La prima categoria comprende le «continuazioni» tale è p. e. il tempo; la seconda raggruppa i «comportamenti» come la velocità, l'intensità di corrente, il coeff. di dilatazione.

Queste precisazioni nel campo di questi predicamenti — già di per se molto importanti — servono a limitare un'apparente contraddizione tra fisica e filosofia, a provare cioè al fisico moderno che, dal fatto che egli è riuscito a esprimere univocamente tutti i fenomeni fisici in modo quantitativo, per mezzo di misure e rapporti numerici, non gli è legittimo concludere alla loro natura quantitativa, negando le qualità tradizionali. Determinare la loro natura è compito del filosofo e di fatto, molte di quelle manifestazioni risultano all'analisi filosofica delle vere e proprie qualità.

Degno di nota è pure l'articolo del P. LEONCIO DE SILVA (fasc. 2) sul fine dell'Educaz. sec. i principii di S. Tommaso. Non essendo possibile riassumerlo in poche righe, ne riportiamo la conclusione: «Vi è dunque per S. Tommaso uno stato perfetto di natura umana, che è la meta, il fine, il punto d'arrivo del processo educativo, il fine proprio specifico, diretto ed immediato dell'educazione... (Con ciò il perfezionamento educativo) viene impostato già nella linea dell'operazione (e non) nella linea di essenza o dei costitutivi formali dell'essere umano. La pedagogia porta (questo dato filosofico) sul piano educativo sperimentale e lo riduce alla sua espressione pedagogica di capacità attuale di operazione nell'ordine fisico-psicologico, psichico-morale e nell'ordine soprannaturale». L'articolo dimostra sì «come la filosofia dell'Aquinate... filosofo dell'educazione e pedagogista, offra un ottimo contributo alla

pedagogia, risolvendo un problema confuso e intricato, qual'è quello della sua teleologia».

In tema di pedagogia vogliamo ancora richiamare l'attenzione del lettore alle varie note di pedagogia e spiritualità salesiana e in modo particolare all'articolo di P. PANZARASA (fasc. 1) sulla libertà della vocazione, che sarà di grande utilità ai Rettori di Seminario, ai Maestri di Noviziato e ai Direttori di spirito in genere.

A. M.

LA SCUOLA CATTOLICA — 1947 (LXXV)

Fascicolo I

P. AGOSTINO GEMELLI — *La fecondazione artificiale secondo la teologia cattolica* (II) (p. 3); Mons. GIOVANNI CAVIGLIOLI, — *Ellenismo e Cristianesimo* (p. 17); Mons. EGANO RIGHI LAMBERTINI — *Cremazione o inumazione?* (III) (p. 28); Mons. LEONE TONDELLI — *Su la formazione del pensiero di San Paolo* (p. 43); D. PIETRO DE AMBROGGI — *Il sacerdozio dei fedeli secondo la Prima di Pietro* (p. 52).

Fascicolo II

Mons. PIETRO PARENTE — *Causalità divina e libertà umana* (p. 80); D. GIO. VANNI COLOMBO — *Il «cammino» dell'unione con Dio* (p. 109); D. MICHELE PELLEGRINO — *L'itinerario spirituale di Sant'Illario di Poitiers* (p. 130); P. EUFFRASIO di Xto Re — *Che significa «Quid mihi et tibi?»* (p. 137); ALBERTO TONIOLO — *Intorno al concetto di giustizia sociale* (p. 143).

Fascicolo III

D. ENRICO GALBIATI — *I generi letterari secondo il P. Lagrange e la «Divino afflante spiritu»* (p. 177); P. CESARE ZANCONATO — *L'essenza del peccato mortale* (p. 187); Mons. EGANO RIGHI LAMBERTINI — *Cremazione o inumazione?* (p. 198); P. PAUL DONCOEUR — *Come si presenta il problema della liturgia popolare?* (p. 212); P. TIBURZIO LUPO — *Kempis o Jersen?* (p. 221).

Fascicolo IV

D. CARLO COLOMBO — *La definibilità dogmatica dell'Assunzione di Maria SS. nella teologia recente* (p. 265 continua); D. ENRICO GALBIATI — *I generi letterari secondo il P. Lagrange e la «Divino afflante spiritu»* (II) (p. 282); P. CESARE ZANCONATO — *L'essenza del peccato mortale* (p. 293); Card. ILDEFONSO SCHUSTER — *Frammenti politico-sociali nella «Regula monasteriorum»* (p. 306); D. ANTONIO MANZINO — *Le vere date della vita di S. Rocco e del suo culto* (p. 311).

Nei suoi articoli sopra la fecondazione artificiale secondo la teologia morale cattolica il P. GEMELLI, dopo una «rapida rassegna di quanto è stato di recente scritto da medici, giuristi, teologi — e fatto in America, in Europa — Inghilterra, Francia, Italia — (La Scuola Cattolica LXXIV (1946) (273-291), espone in un secondo articolo le opinioni dei trattatisti di teologia morale, secondo i quali possiamo distinguere tra *fecondazione artificiale propriamente detta*, che prescinde dall'atto coniugale, ed è sempre illecita, e *fecondazione artificiale impropriamente detta*, o strumentale, o medica, chiamata anche *spermiosemina*, la quale sarebbe lecita sotto certe condizioni. Le ragioni di questa liceità sono trovate nel fatto che l'intervento artificiale non è altro che un «aiuto» offerto alla natura, sia che si ammetta in una qualche fase una azione «impeditiva» della generazione (GOUGNARD, GÉNICOT - SALSMAIS, GURY-FERRERES), sia che non la si ammetta (MERKELBARCH) - condizione questa che rende tecnicamente impossibile l'intervento.

Premesse alcune nozioni biologiche e tecniche conclude: «la fecondazione artificiale, anche la stessa fecondazione artificiale impropriamente detta, non

è mai lecita» (p. 10). Stabilito infatti con la morale naturale e con la teologia (cfr. decreto S. O. 1897) che solo nel matrimonio e nell'atto «coniugale» è lecito l'uso delle cellule germinali, ne segue l'illicità sia della fecondazione artificiale propriamente detta sia della fecondazione artificiale impropriamente detta, dato che nella *pratica medica* non si distingue dalla prima.

Mons. PARENTE risponde all'art. di P. R. Garrigou-Lagrange (*De Comoedia bannezziana et recenti syncretismo*, in *Angelicum* 1946, fasc. 1-2), per riesporre e difendere il suo Sincretismo, che vorrebbe essere una teoria conciliativa nella questione delle relazioni tra concorso divino e libertà umana. Dopo aver rivendicato nel presupposto storico il diritto alla vita e al rispetto (cose in cui si sente attaccato ed offeso dal modo di scrivere del P. G. L.) per il suo sistema medio e conciliativo, passa ad una vivace discussione dottrinale. In un primo punto, attraverso specialmente l'esame di alcuni testi tomistici, rigetta la teoria bannezziana che insegna, non soltanto una premozione fisica, ma anche la pre-determinazione fisica ad unum della nostra volontà da parte di Dio. In un secondo punto presenta gli scogli contro cui s'infrangerebbe il bannezzianismo: Con questa teoria, a dire dell'A., verrebbe distrutta completamente la nostra libertà, e Dio sarebbe autore del peccato non solo materialmente, ma anche formalmente considerato. Non sono queste affatto accuse e obiezioni nuove. Il terzo punto è riservato alla esposizione del nuovo sistema. L'A. premette come base l'analisi psicologica dell'atto libero, spiegandola in un primo momento come è comunemente insegnata dal Tomismo per l'opera e le interferenze dell'intelletto e della volontà e per l'esercizio della libertà di fronte ai beni particolari. Ma pur riconoscendo una mozione diretta di Dio nel far prorompere all'atto per la prima volta intelletto e volontà, la scelta di questo o quell'oggetto particolare, la determinazione su l'ultimo giudizio pratico della ragione, sono quoad exercitium fatte direttamente e intrinsecamente dalla sola volontà. Dio in questo, cioè in tutte le opere buone naturali e soprannaturali, concorre specialmente in quanto muove l'intelletto a presentare l'oggetto, quindi quasi ab extrinseco, quasi moralmente, senza incidere direttamente sulla volontà. L'A. crede così di risolvere il problema del male, attribuendone all'uomo l'aspetto morale, in quanto è una volontaria deviazione specificativa, e il problema del bene, attribuendo a Dio, come all'uomo, l'aspetto morale e fisico, tanto più a Dio quanto più s'intensifica la sua mozione sull'intelletto per una maggiore illuminazione. (Perchè poi questo non si potrebbe pensare anche per il male?).

Il problema della mozione divina verrebbe così spostato dalla volontà all'intelletto, ma la volontà riconquisterebbe la sua libertà. Il Sincretismo si porrebbe così in mezzo al Tomismo rigido di Bannez e al Molinismo, accogliendo di entrambi i sistemi i lati buoni. «In questo quadro entra la mozione generale e indifferente del Molinismo e la mozione determinante del Tomismo, ma spogliate d'ogni esclusivismo e rigidezza».

Il GALBIATI (fasc. III e IV) espone la teoria dei generi letterari secondo il P. LAGRANGE e la confronta con la dottrina analoga quale si trova esposta nella «Divino afflante Spiritu».

Il LAGRANGE — astenutosi dal 1912 per obbedienza dal tornare sulla spinosa «questione biblica» — precisa il concetto di rivelazione e di aspirazione, distingue tra ciò che è affermato, e quindi garantito dall'inerranza, e ciò che non è affermato ma solo registrato, e quindi non garantito. Conseguenza: la Bibbia può contenere errori «non affermati».

L'applicazione di questo principio viene fatta all'insegnamento religioso (nel quale possiamo avere uno stadio primitivo, imperfetto, alle scienze naturali, alla storia. E' specialmente in quest'ultimo campo che è sfruttato il principio dei generi letterari. Storia vera, storia finta (parabola, romanzo...), storia primitiva — Generi letterari che riguardano la sostanza stessa del racconto e dei fatti raccontanti.

Diverso è il concetto di genere letterario ammesso dall'Enciclica. Il genere letterario ammesso dall'Enciclica riguarda solamente il modo, la forma della

narrazione, dell'espressione, forma che può indurre in errore il lettore im-preparato, ma che non intacca la sostanza storica.

Mentre quindi nel sistema del P. LAGRANGE l'inerranza è «salva» indipendentemente dalla veracità storica, per l'Enciclica inerranza e veracità storica sono inseparabili.

T. T.

RIVISTA DI STORIA DELLA CHIESA IN ITALIA — Anno I - 1947

N. I°

G. SORANZO — *I precedenti della cosiddetta teoria gelasiana*, pagg. 3-21; P. PASCHINI — *Il cardinale Guglielmo Sirleto in Calabria*, pagg. 22-37; P. PIRRI — *La missione di Mons. Corboli Bussi in Lombardia e la crisi della politica italiana di Pio IX, aprile 1848*, pagg. 38-84.

N. II°

D. MALLARDO — *La Campania e Napoli nella crisi ariana*, pagg. 185-226; O. BERTOLINI — *La caduta del primicerio Cristoforo (771) nelle versioni dei contemporanei, e le correnti antilongobarde e filolongobarde in Roma alla fine del pontificato di Stefano III (771-772)*, pagg. 227-262 (contin.). P. L. OLIGER — *Paolo Regio vescovo di Vico Equens, un agiografo dimenticato (1541-1607)*, pagg. 263-284.

N. III°

O. BERTOLINI — *La caduta del primicerio Cristoforo... ecc.* (continuazione e fine dell'art. apparso nel numero precedente), pagg. 349-78; R. WEISS — *Lineamenti di una biografia di Giovanni Gigli collettore papale in Inghilterra e vescovo di Worcester (1434-1498)*, pag. 379-91; A. CISTELLINI d. O. — *La «Confraternita della carità» di Salò (1542)*, pagg. 392-408.

Il SORANZO (N. 1) dimostra che il papa Gelasio (492-96) non fu il primo a mettere in chiaro i rapporti tra papato e impero, tra la auctoritas sacra pontificum e la regalis potestas; vari padri avevano insegnato la stessa dottrina che si può quindi dire tradizionale.

Il PASCHINI (N. 1) studia la breve parentesi pastorale del card. Sirleto noto umanista ed erudito. Creato da S. Pio V° vescovo di S. Marco nella Calabria Citeriore (6-9-1566), trasferito poi alla sede di Squillace (27-2-1568), vi rinunciò il 15-4-1573 in favore del nipote Marcello Sirleto, ritirandosi di nuovo a Roma.

Il P. PIRRI (N. 1) con abbondanza di documenti lusinga un periodo molto difficile dell'attività politica di Pio IX all'inizio del 1848. Il Papa aveva accolta e patrocinata l'idea di una lega doganale prima e poi difensiva fra i vari Stati Italiani. Carlo Alberto invece, iniziando la guerra contro l'Austria, aveva procrastinato la costituzione della lega al termine del conflitto, chiedendo al Papa di intervenire militarmente nella contesa. Pio IX, se era disposto a entrare anche in guerra qualora la lega italiana, da costituirsi, avesse così deliberato, non voleva nè poteva in alcun modo, data la sua posizione, dichiarare personalmente guerra all'Austria. Il Corboli Bussi, inviato in missione speciale presso Carlo Alberto in un periodo difficilissimo, non adempi fedelmente la sua missione, lasciando credere che il Papa intervenisse personalmente nel conflitto. Smentito dall'Allocuzione del 29 Aprile 1848, chiese ed ottenne di ritirarsi a vita privata.

Cinque vescovi campani sono noti attraverso la controversia ariana, Vincenzo di Capua, Gennaro di Benevento, Calepodio, Marcello, Rufinino. Tre altri Fortunato, Massimo, Zosimo, appaiono quali vescovi di Napoli. Il MALLARDO (N. 2) studia accuratamente la loro opera.

Paolo Regio, nato nel 1541, Sacerdote 1582, Vescovo di Vico Equens 1583, morto 1607. Fecondo scrittore, letterato e agiografo. Il P. OLIGER (N. 2) studia la sua opera agiografica, dando l'elenco completo dei vari scritti.

Cristoforo, primicerio dei notai della chiesa di Roma, protagonista per 14 anni della vita politica romana, perdette nel 771 la vita. Tre versioni ne narrano la morte violenta: una lettera del Papa Stefano III a Bertrada e Carlo Magno; il racconto, nel *Liber Pontificalis*, del biografo di Stefano III e un frammento di opera storica attribuita al segretario del duca di Baviera Tassilone III. Le tre versioni sono notevolmente divergenti nell'interpretazione dei fatti. Il BERTOLINI (N. 2-3) le studia esaurientemente inquadrandole nelle correnti politiche dell'epoca.

Il WEISS (N. 3) traccia, sulla scorta di nuovi documenti, la biografia del Gigli. Nato a Bruges, di famiglia lucchese, nel 1434, fu in Inghilterra col padre, studiò diritto a Oxford. Nel 1476 nominato collettore e nunzio in Inghilterra; 1477 riceve la cittadinanza inglese. Accetto al re Edoardo IV e poi a Enrico VII, brillò per il suo umanesimo e per grande perizia diplomatica. Ritornato definitivamente a Roma 1489, fu nominato oratore presso il Papa del re Enrico VII 1490; rimasta vacante la sede di Worcester 1497, fu nominato vescovo, residendo però a Roma.

Il CISTELLINI (N. 3) riporta gli statuti della «confraternità della carità» fondata a Salò nel 1542, derivazione dell'istituzione similare del grande vescovo veronese il GILBERTI. Il CISTELLINI crede di poter identificare gli statuti della confraternità di Salò con quelli primitivi del GILBERTI che sono andati perduti.

VITA CRISTIANA — (XVI) 1947

Fasc. I — Gennaio - Febbraio :

D'URSO GIACINTO o. p. — *Il mistero della nostra incorporazione a Cristo e della adozione divina*; GARRIGON-LAGRANGE Reg. o. p. — *E' teologicamente esatta l'espressione: Consolare il Cuore di Gesù!*; DALLA COSTA CARD. ELIA — *Gesù Bambino a Betlemme. Modello dei Sacerdoti*; DE MEULEMEESTER MAURIZIO C. S. S. R. — *Un grande scrittore ascetico dei nostri tempi*: 1) P. Giuseppe Schryvers C. S. S. R. (+ 1945); NICOLA CABASILAS (+ 1371) — *Da «La vita in Cristo»* (Introduzione e traduzione dal greco del Prof. T. Piovesan).

Fasc. II — Marzo - Aprile :

LA PIRA GIORGIO — *Il primato della contemplazione*; VALLANO STEFANO — *Teologia della Carità*; CENTI TITO O. P. — *La mortificazione*; LUPI ANTONIO O. P. — *Il raccoglimento*; DE SANCTIS ROSMINI — *S. Francesca Cabrini* - Profilo biografico; PERA CESLAO O. P. — *Dionigi l'Aeropagita e l'opera di Maurizio de Gandillac*; JEAN JOSEPH SURIN (+ 1665) — *Primato del cuore sulla intelligenza nell'orazione* (a cura di Don Giov. Colombo).

Fasc. III — Maggio - Giugno :

XXX — *La nostra crisi spirituale e S. Caterina da Siena*; PAOLO M. PESSION O. P. — *Orazione e azione nella vita e nella dottrina di S. Caterina da Siena*; ANGELO PUCCETTI O. P. — *La grande visione di S. Caterina*; CESLAO PERA O. P. — *Il senso della misura nello spirito Cateriniano*; TOMMASO DEMAN O. P. — *La grande opera del prossimo nella vita spirituale secondo il «Dialogo»*; ROSA BORGHINI — *Come leggo le lettere di S. Caterina*; Prof. EMILIO PIOVESAN — *Come Caterina da Siena conosce ed usa la Bibbia nel «Dialogo»*; PIETRO CHIMINELLI — *Brigida e Caterina: due Sante, un'unica missione*; AURELIO FLORIS O. P. — *Metodo Teresiano e metodo Cateriniano di orazione*; TIMOTEI CENTI O. P. — *Caterina da Siena e Teresa di Konnersreuth*.

Fasc. IV — Luglio - Agosto :

VENS. MONS. PIO DEL CORONA (+ 1912) — *La gloria di Maria Assunta. Pensieri inediti*; BARSOTTI DON DIVO — *Spiritualità russa e spiritualità occidentale*; VALLARO STEFANO O. P. — *Teologia della Carità*; CASATI INNOCENZO O. P. — *La tentazione dello scoraggiamento*; DE SANCTIS - ROSMINI L. — *S. Fran-*

cesco Saverio Cabrini - Profilo biografico; VINCENZO CONTENSON O. P. (+ 1674) — *L' inabitazione della SS. Trinità nelle anime a cura del P. E. Dati O. P.*)

Fasc. V — Settembre - Ottobre :

FELIX MORLION O. P. — *Spiritualità militante*; TITO CENTI O. P. — *I rigori dell' ascetismo cristiano nel pensiero di S. Tommaso d' Aquino*; CORNELO FABRO — « *Esistenza Sacerdotale* »; PAOLO PESSION O. P. — *Perchè spesso le Suore delle piccole case non progrediscono?*; Prof. CAMILLO DELEAUX — *San Francesco d' Assisi e Carlo de Foucauld eremita del Sahara*; GIOVANNI DI S. TOMMASO O. P. (+ 1644) — *Della orazione, meditazione e contemplazione.*

Fasc. VI — Novembre - Dicembre :

Pio XII — *Messaggio sulla piccola via*; CIUFFO NICCOLÒ O. P. — *La preghiera di petizione nel pensiero di S. Tommaso e di Henri Brémond*; PESSION PAOLO O. P. — *Consigli per la formazione delle novizie*; BUONDONNO PASQUALE MONFORT — *S. Luigi - Maria Grignon de Montfort* (+ 1716); BARSOTTI DON DIVO — *La dottrina ascetica di origine*; FRANCESCO POLLIEN, CERTOSINO (+ 1936) — *Rimangono i vincoli umani in Paradiso?*

Segue in ogni fascicolo, una rubrica di inchieste e discussioni, (dedicata, per il 1947, alle nuove esigenze per la formazione dei Chierici); ed una nutrita cronaca dell' Attività ascetica - mistica redatta dal D. I. COLOSIO O. P.

Con l' annata 1947, la prima dopo il triennio di inattività cui la guerra la aveva costretta, « Vita Cristiana » ha ripreso la direzione del vasto movimento di spiritualità, da lei suscitato in Italia, con un più deciso e preciso programma sintetizzato nel trionio:

Primato della contemplazione - Primato del Soprannaturale - Ritorno alle origini (cfr. fasc. I: *Il Programma della ripresa*).

Dell' attuazione di questo programma fa già fede l' elenco degli articoli pubblicati tra i quali segnaliamo, nel fasc. I quello del P. GIACINTO D' URSO, in cui l' A. mette in luce il rapporto di dipendenza che esiste tra l' Incorporazione a Cristo e la nostra Adozione divina, studiandone l' aspetto giuridico e teologico.

Sotto l' aspetto giuridico l' incorporazione a Cristo dà — secondo il pensiero di S. Paolo e di S. Agostino — il carattere della *adozione* di fraternità, in uso presso gli antichi.

L' incorporazione, infatti, importa una mutua inerenza di noi in Cristo e del Cristo in noi. Questa inerenza fa sì che il Cristo sia nostro fratello primogenito che, come avveniva secondo l' antica consuetudine giuridica, ci introduce nella sua famiglia presentandoci al Padre perchè ci riconosca e ci adotti come figli.

L' aspetto teologico conferma questo carattere di dipendenza.

Come nel Cristo la Grazia dell' unione procede logicamente la grazia abituale, così nel Cristiano l' unione vitale col Cristo, che l' A. con espressione felice chiama « *gratia fraternitatis* » e che ci è data dalla fede di Cristo e dal Battesimo, precede logicamente la nostra adozione a figli di Dio.

Sempre nel fasc. I il P. Reg. GARRIGON - LAGRANGE, sulla traccia di San Tommaso, giustifica teologicamente la frase: Consolare il Cuore di Gesù, apparentemente troppo umana per chi sa che Gesù in Cielo non può soffrire. E la giustifica da tre punti di vista.

Come espressione metaforica per esprimere la *sensibilità* di N. S. all' amore e alla gioia accidentale che Gli sono dovuti e che molte anime Gli rifiutano.

Come espressione reale perchè Nostro Signore nell' agonia del Getsemani è stato realmente consolato dalla previsione della generosità delle anime riparatrici; perchè Gesù soffre ancora nel suo corpo mistico.

Nel fasc. II GIORGIO LA PIRA scrive un vivace articolo in cui avverte che, essendo il fine supremo dell' uomo la Contemplazione (conoscenza e amore di

Dio), tutta l'attività umana, sia individuale che sociale, deve essere orientata verso questo scopo supremo. A questo stesso scopo tende espressamente la Grazia, che Nostro Signore ci ha comunicato per elevare e potenziare quell'orientamento verso la contemplazione che è insito nella natura umana.

Quest'opera di rettificazione va compiuta oggi che la civiltà è in crisi appunto perchè all'orientamento contemplativo ha sostituito un orientamento, marxistico - borghese, puramente economico e politico.

Nel fasc. IV VINCENZO CONTESON O. P. (+ 1674): *L'inabitazione della SS. Trinità nelle anime* (Introduzione e traduzione del P. Giacomo Dati O. P.), vero gioiello di spiritualità, in cui il mistero dell'inabitazione di Dio in noi è studiato nelle sue manifestazioni e nei suoi mirabili effetti.

Nel fasc. IV il P. NICCOLÒ CIUFFO O. P. riafferma con la tradizione tutto il valore religioso della preghiera di petizione, contro la svalutazione di essa fatta da recenti autori e soprattutto dal Bremond.

Valore religioso che l'A. trova non soltanto nella soggezione a Dio importata dalla domanda, ma anche dalla aderenza della preghiera cristiana alla volontà suprema di Dio per gli uomini, che è la Santificazione.

Notevole tutto il III fascicolo dedicato ad illustrare la personalità di Santa Caterina da Siena in occasione del Centenario della Santa. Il fascicolo integra e completa il numero speciale dedicato alla Santa in occasione della sua proclamazione a Patrona d'Italia.

N. C.

RIVISTA DEL CLERO ITALIANO — XXVIII - 1947

La rivista ha una impostazione direttamente ordinata al ministero pastorale. E' una pregiata fonte di studi sull'attuazione dell'apostolato con particolare riguardo ai tempi moderni.

La Rivista è divisa, generalmente, in quattro parti. Articoli di formazione per il Clero sono sviluppati nella prima parte.

Parte più scientifica è la seconda, nella quale sono esposti e ampiamente discussi casi di morale d'attualità e questioni giuridiche.

Di questioni economico-sociali, di educazione, e altre varie si occupa la terza parte.

«Armi per l'apostolato», la quarta parte, fornisce accurati schemi di predicazione, pensieri sul Vangelo, panegirici.

E' una Rivista di grande utilità per la formazione e l'apostolato del Clero.

Dell'ultima annata (1947) è da notare un articolo «A proposito della Massoneria» del Sac. Dott. GRAZIOSO CERIANI (Fasc. II), nel quale si annuncia la rinascita in Italia della Massoneria sotto nuova forma col nome cioè di «Rito Scozzese antico ed accettato» che si espande affermando di non essere la vecchia massoneria, nè società segreta, nè di essere contro la religione.

L'A. si chiede se queste affermazioni siano vere o piuttosto una nuova maschera, e se il cristiano possa, con tranquillità di coscienza, iscriversi a questa associazione. Risponde negativamente e ne dà le ragioni: bisogna andar oltre a ciò che affermazioni esteriori dicono, e vedere e ponderare ogni cosa alla luce della dottrina cattolica e della storia stessa. Cosa che l'A. fa in più pagine, fornendo materia per illuminare le menti e sostenere eventuali discussioni.

Per il fondamento teologico della devozione al SS. Cuore, si legga l'articolo di un dotto in materia, P. MATTEO CRAWLEY-BOEVEY S.S.C.C. «La dottrina teologica e la devozione al Cuore di Gesù» (Fasc. VI).

La bestemmia risonata recentemente alla Costituente, che diceva Gesù «figlio illegittimo», ha dato motivo al Sac. Prof. PIETRO DE AMBROGGI di scrivere un esauriente articolo a proposito de «I fratelli di Gesù» (fasc. VIII). Vi è esaminata la questione del «primogenitum» di Mt. 1,25, e del passo di Giov. (2,12), in cui si dice che Gesù discese a Cafarnao con la Madre e i suoi fratelli. L'articolo ha pregio nel campo dell'esegesi ed è ampiamente documentato.

FIDES — (XLVII) 1947

Articoli di indole prettamente dottrinale non vengono trattati nella Rivista FIDES, il cui scopo di impostazione mirano piuttosto a ragguagliare sulla situazione della Chiesa nel mondo.

Interessanti per chi vuol avere una visione della situazione dello spirito cristiano in Russia negli ultimi decenni, gli articoli « Dissensi della Chiesa Russa dell' Europa Occ. » di ANDRÉ PIERRE (n. 2) e « La odierna situazione della Chiesa Russa » di FRANCESCO VALORI (n. 5). Per la lotta che i cattolici tedeschi hanno sostenuto contro il governo nazista si legga « I cattolici tedeschi nella lotta anti-hitleriana » di F. MUCKERMANN.

La Rivista in genere è adatta e assai utile a coloro che hanno particolare interesse per studi ecclesiologici, sia per ciò che riguarda controversie storico-dottrinali del passato che l'attuale situazione della Chiesa nelle varie nazioni, con dati statistici aggiornati e interessanti.

Dalla rivista storica « MEMORIE DOMENICANE » (64^a, 1947) segnaliamo come aventi particolare riguardo col soggetto dalla nostra Rivista i seguenti articoli :

P. M. CASTELLANO O. P. : Doti intellettuali e preparazione dottrinale di S. Raimondo di Penafort (fasc. I); MICHELE DI LORENZO : Il soggiorno di S. Tommaso d' Aquino nel castello di S. Severino (fasc. I); P. S. ORLANDI O. P. : Il VII Centenario della predicazione di S. Pietro Martire a Firenze (fasc. 1, 2, 3); P. A. VALZ O. P. : Lo spirito Sacerdotale di S. Domenico (fasc. 3); P. R. FRANCISCO O. P. : Fra Bartolomeo di S. Concordio (fasc. 3) - Il fasc. 4^o è dedicato per intero a S. Caterina da Siena e contiene i seguenti articoli degni di nota. ARRIGO LEVASTI : S. Caterina da Siena Scrittrice; P. A. PUCCETTI O. P. : La figura del Redentore in S. Caterina; P. R. FRANCISCO : Allegoria e simbolismo nel « Dialogo ».

LA CIVILTÀ' CATTOLICA — Anno 98-1947

Della nota e autorevole Rivista : « La Civiltà Cattolica » segnaliamo gli articoli che presentano maggior interesse dal punto di vista filosofico e teologico.

Volume I — (Gennaio - Marzo).

R. LOMBARDI — *L' Ora presente e l' Italia*; S. LENER — *La Chiesa cattolica come ordinamento giuridico*; MESSINEO — *La seconda Assemblea generale delle Nazioni Unite*; A. ODDONE — *Divorzio limitato?* A. DE MARCO — *Lavoro e remunerazione*; V. MIGLIORATI — *Rivincita pacifica dei cattolici Messicani*; A. MESSINEO — *I trattati di pace nella dottrina giuridica contemporanea*; B. SCHULZE — *La concezione del mondo ed il cristianesimo nell'insegnamento storico delle scuole Sovietiche*; A. BRUCCULERI — *L' incentivo a produrre nell' economia collettivista*; A. MESSINEO — *Pace senza giustizia*; D. ODDONE — *Coscienza della Chiesa Cattolica nel combattere il divorzio*; G. BOSIO — *Una nuova teoria unitaria del mondo fisico e Biologico*; S. LENER — *Relazioni necessarie e rapporti formali fra Chiesa Cattolica e Stato moderno*; A. MESSINEO — *Il progetto di costituzione della Repubblica Italiana*; S. LENER — *Sovranità della Chiesa e sovranità dello Stato nella dottrina generale del diritto*;

Volume II — (Aprile - Giugno).

A. BRUCCULERI — *Sbandamenti sindacali*; S. LENER — *Definizione razionale fra Chiesa Cattolica e Stato moderno*; V. MIGLIORATI — *Rivincita pacifica dei Cattolici messicani*; M. CAPPELLO — *Per la difesa del matrimonio e della famiglia*; G. DE VRIES — *Stato e Chiesa nella Roma d' oggi*; G. BOSIO — *Una nuova teoria unitaria del mondo fisico e biologico*; A. ODDONE — *Lo spirito di tolleranza nella pratica cattolica*; A. ODDONE — *Superfinalismo ed incoscien-*

za religiosa; A. DE MARCO — *I rapporti economici nella costituzione italiana*; S. LENER — *I Patti Lateranensi alla costituzione italiana* (Discussione di una discussione); P. MESSINEO — *La validità dei trattati di pace*; A. BRUCCULERI — *Odierni orientamenti del pensiero economico*; R. LOMBARDI — *Rilievi sulle forze cattoliche in Italia* (Per una mobilitazione generale); C. G., E. V. — *Il congresso internazionale di filosofia a Roma*; E. CAVALLI — *Persecuzione religiosa in Albania comunista*; S. LENER — *Discussione e votazione dell' art. 7*; A. ODDONE — *Libertà di stampa*; F. SELVAGGI — *Il neopositivismo ed il metodo della nuova scienza*; A. MESSINEO — *La Teoria contrattuale dei trattati e la loro validità*.

Volume III — (Luglio-Settembre).

R. LOMBARDI — *Rilievi sulle forze cattoliche in Italia (per una mobilitazione generale)*; G. BOSIO — *Casualità o finalità nei fenomeni naturali?*; V. MIGLIORATI — *Rivincita pacifica dei cattolici Messicani*; G. M. SCHWEIGL — *Lo statuto Ecclesiastico del 31 gennaio 1945 e l' Art. 124 della Costituzione Sovietica*; A. BRUCCULERI — *La proprietà fondiaria nella nuova Costituzione*; S. LENER — *Il sistema dei Patti Lateranensi e la nuova Italia*; F. CAVALLI — *Persecuzione religiosa in Albania comunista*; A. MESSINEO — *Restituzioni e riparazioni sulle condizioni di una pace giusta*; A. DE MARCO — *Atteggiamenti e previsioni circa la partecipazione del lavoro alla gestione delle aziende*; G. BOSIO — *L' interpretazione meccanicista della vita*; V. MIGLIORATI — *La lotta intorno all' articolo terzo della Costituzione messicana*; A. ODDONE — *Il rispetto della vita*; G. OLSR — *Attività della Chiesa Patriarcale Russa nell' Unione Sovietica*; M. VIGANÒ — *Scandagli celesti*; A. BRUCCULERI — *Il problema della terra*; S. TYSZKIEWICZ — *Gli assiomi della morale sovietica*; A. MESSINEO — *Per una pace vera e duratura*; DE MARCO — *La XXIV Sessione della Settimane sociali di Francia. Il Cattolicesimo sociale di fronte alle grandi correnti contemporanee*; A. ODDONE — *Il suicidio: cause e rimedi*.

Volume IV — (Ottobre - Dicembre).

MESSINEO — *Sanzioni e sicurezza sulla stipulazione di una pace giusta*; R. LOMBARDI — *Vigilia di mobilitazione generale (tre puntate)*; G. BOSIO — *L' unità dell' organismo vivente*; A. FERRUA — *Angeli del Paganesimo*; F. SELVAGGI — *Il principio di indeterminazione di Heisenberg*; A. BRUCCULERI — *L' organizzazione internazionale dei Popoli e l' Unione di Malines*; C. LO GIUDICE — *La Bibbia e la predicazione*; A. DE MARCO — *I fenomeni emigratori sono soltanto di origine economica?*; A. MESSINEO — *L' Italia e il mondo coloniale*; A. BRUCCULERI — *I partiti in Italia*; A. PEREGGO — *La finalità del processo economico*.

Nei suoi articoli il P. LOMBARDI (Vol. III, pag. 12; IV, 15; IV, 222; IV, 406) dove l' A. mette in rilievo le forze latenti del Cattolicesimo in Italia, la necessità del loro sviluppo e coordinamento (III, 12), per superare tutte le forze disgregatrici che serpeggiano in modo impressionante ovunque, sottolinea la necessità cui bisogna provvedere: giustizia sociale e carità, istruzione, educazione morale, religiosa e integralmente cristiana; formazione del Clero (IV, 15); fa notare come a ciascuna di queste necessità provvedano corrispondenti forze disponibili, (segnalate nel Vol. IV), che avranno efficacia se queste saranno ragionevolmente impiegate, in ordine alle varie necessità, come è rilevato nel « piano organico » (Vol. IV).

Il P. CAVALLI nel suo articolo: *Persecuzione religiosa nell' Albania Comunista* (Vol. II), dopo aver notato il progresso sociale compiuto in questi ultimi decenni in Albania ad opera del Clero e delle organizzazioni cattoliche e specialmente dei Gesuiti e Francescani, inizia la sanguinosa storia della persecuzione iniziata nel 1944, con l' insediarsi del governo comunista. Nell' art. del Vol. III, 132, continua lo stesso argomento.

Di carattere informativo sulla situazione del cristianesimo in Russia sono i due art. di P. DE VRIES (II, 103; 226), dove si prova che solo una chiesa adomesticata ai voleri del governo può prosperare, mentre una chiesa intransigente sui suoi principi divini sarà sempre ostacolata e perseguitata.

Presentano lo stesso interesse informativo i due articoli di G. M. SCHWEIGL (III, 97) e di OLSR (III, 300).

In tema di notizie sulla Russia è particolarmente interessante l'art. di P. S. TYSZKIEWICZ dal titolo: « *Gli assiomi della morale sovietica* » (III, 385-397) sulla coscienza ed educazione morale sovietica. Ne rileva bene la spregiudicata disonestà, mettendola a confronto con la limpidezza evangelica della morale cristiana. Sull'insegnamento della Storia e della Religione in Russia, P. SCHULTZ (I, 290) dà un ragguaglio ben documentato dimostrando come tutto nell'U.R.S.S. sia a servizio della politica governativa, e come a questo scopo si falsifichino anche documenti e s'insegnino menzogne ai giovani studenti.

Sottolineiamo gli articoli di P. LENER — *La Chiesa Cattolica come ordinamento giuridico* (Chiesa di diritto e chiesa di carità) - (Vol. I, 25); *Relazioni necessarie e rapporti formali fra Chiesa Cattolica e Stato moderno* (I, 385); *Sovranità della Chiesa e sovranità dello Stato nella dottrina generale del diritto* (I, 459); *Definizione razionale dei rapporti tra Chiesa Cattolica e Stato moderno* (II, 26).

L'A. dopo aver provato che la Chiesa, pur basata sulla carità, ha anche un fondamento giuridico che la pone nel piano di una vera società perfetta (I, 25), inizia uno studio dei rapporti che devono esistere tra Chiesa Cattolica e Stato moderno. Contro le teorie separatiste e liberali si afferma che negli Stati, almeno in parte cattolici, questi rapporti sono necessari ed essenzialmente giuridici (I, 385). L'identità del territorio e dei soggetti fisici non è affatto ostacolo al riconoscimento della duplice autorità, sia nei rispettivi diritti interni, sia nell'ordine esterno dei diritti internazionali. Di più, trattandosi di relazioni tra due società perfettamente sovrane, i loro rapporti devono essere regolati non dal diritto interno dello Stato e della Chiesa, ma in un ordine terzo esterno ad ambedue, per mezzo di concordati, come è generalmente ammesso da tutti i moderni ecclesiastici e internazionalisti (I, 459). Infine nell'ultimo articolo (II, 26) in base al diritto internazionale vigente, riassume in sei conclusioni i rapporti che devono intercorrere tra Chiesa e Stato.

Lo stesso A. in: « *Il sistema dei Patti Lateranensi e la Nuova Italia* » (III, 121), illustra il valore storico-giuridico-politico dei rapporti tra Chiesa e Stato Italiano conclusi nel 1929: Patti, che non sono soltanto soluzione giuridica della « questione romana », cioè riconoscimento dello stato di fatto creatosi fin dal 1870 col dominio dello Stato italiano sul territorio prima ecclesiastico, ma anche soluzione di problemi concordatari che regolano i rapporti attuali e futuri tra le due supreme autorità, esistenti sul suolo italiano. L'A. rileva le difficoltà che hanno ostacolato e i bisogni che hanno determinato la nuova soluzione. In un altro articolo (III, 398) si esamina come i Patti Lateranensi abbiano provveduto a quelle esigenze che, con la rinuncia alla sovranità temporale quasi completa da parte della Chiesa, venivano a trovarsi scoperte. Si esamina con particolare rilievo la inscindibilità del Trattato e del Concordato, e le necessarie conseguenze.

Contro chi accusa la Chiesa di non aver sempre mantenuto una linea di intransigenza sul divorzio, il P. ODDONE (I, 359) oppone con chiarezza di stile, la dottrina di Cristo, dei SS. Padri e dei Concili, dimostrando poi, con una breve scorsa nella storia, la coerenza della Chiesa ai suoi principi, coerenza che spesso le costò persecuzioni e lotte.

Sullo stesso argomento è l'art. « *divorzio limitato?* » (I, 106) dove lo stesso A., dopo aver esposto alcune osservazioni generali sulla indissolubilità del matrimonio, affronta e risolve tre principali obiezioni che vorrebbero provare la necessità di un divorzio in certi casi estremi e pietosi.

CAPPELLO: « *Per la difesa del matrimonio e della famiglia* » (II, 97), dà una dimostrazione efficace in base al Vangelo ed alla morale cattolica, dell'illegalità del diritto di uguaglianza tra la prole legittima e illegittima, uguaglianza che porterebbe gravi danni alla santità del matrimonio e alla pace familiare:

P. A. ODDONE in « *Il rispetto della vita* » (III, 280), studia l'immoralità del suicidio che è: 1) un attentato contro Dio e un insulto alla Sua bontà; 2) un attentato contro se stesso e 3) un delitto contro la società. A questo è collegato

l'altro art. (III, 512) dello stesso A. in cui si studiano le « cause e i rimedi » del suicidio. Ottimo studio psicologico.

Il P. BOSIO nel suo articolo « *Una nuova teoria unitaria del mondo fisico-biologico* » (I, 371 - II, 111), espone la nuova teoria del prof. Fantappiè sulla differenziazione dei due mondi: organico ed inorganico. A tale teoria, l'A. rivolge alcune obiezioni che le potrebbero venire opposte dai biologi e infine, partendo dal concetto di causa e di fine, dimostra come tutto il mondo organico ed inorganico abbia una causa ed un fine, e conclude facendo notare che se anche l'autore della nuova teoria non è riuscito a dare l'elemento differenziatore delle due categorie di fenomeni, gli si deve il merito d'aver sostenuto l'esistenza di una causa finale, finora negata dalla scienza neopositiva.

Il problema del finalismo universale l'A. lo studia particolarmente nell'art. « *Casualità o finalità nei fenomeni naturali?* » (III, 24) dove con acuta analisi dimostra come tutto è finalizzato, o da se stesso (chi è capace di dirigersi), o da una volontà superiore (gli esseri privi di facoltà volitive). Dopo aver messo in rilievo la finalità delle operazioni specifiche dell'uomo: intellettive e volitive, ponendo l'antitesi tra caso e fine, estende la tendenza finalistica esecutiva fino al mondo inorganico, ordinato al fine da una volontà superiore.

Lo stesso autore confuta l'interpretazione meccanicistica della vita con due art. (III, 217 - IV, 36) di alto valore scientifico, corredati di interessanti dati scientifici.

Nel primo presenta il meccanicismo moderno, o nella sua soluzione scientifica del problema della vita; nel secondo dimostra la realtà sostanziale di una forza vitale, che presiede e regola tutti i processi « vitali » degli esseri viventi, poggiando l'argomentazione sull'armoniosa unità del vivente: unità colta attraverso la coordinazione e subordinazione delle parti dell'organismo vivente, e vista costantemente mantenuta nelle incessanti trasformazioni e sostituzioni della materia.

Interessante l'articolo di P. MESSINEO sul progetto della Costituzione italiana (I, 449), nel quale l'A. pur criticandone i difetti, ne rileva al tempo stesso la « generale e fondamentale bontà ».

Sullo stesso argomento, citiamo l'art. di P. LENER sul dibattito dell'articolo 7 (II, 423), dove l'A. analizzandone le principali censure di cui è stato fatto oggetto, ne chiarisce l'effettivo valore normativo, ed il significato della votazione.

P. DE MARCO (Vol. II, 203) fa un interessante commento al titolo 3 della costituzione italiana sui rapporti economico-sociali, alla luce della dottrina sociale cattolica, e dei principi della scienza economica: critica in modo speciale l'art. 36 in cui è riconosciuto indiscriminatamente a tutti i lavoratori il diritto allo sciopero.

L'art.: « *La proprietà fondiaria nella nuova Costituzione* » (III, 109) di P. BRUCCLERI, presenta interessanti rilievi sull'art. 41 della Costituzione italiana: scopo economico-sociale del problema agrario. Limite della proprietà privata e suo valore etico. Il problema del latifondismo, e del fenomeno opposto della polverizzazione del suolo. Soluzione migliore: la piccola azienda rurale e la proprietà montana e il necessario intervento dello Stato per tutelarla. Sono rapidi ed efficaci considerazioni.

Rileviamo ancora due articoli di P. DE MARCO su « *Lavoro e remunerazione* » (I, 177 e 484), dove l'A. dopo aver messo in rilievo le gravi difficoltà inerenti alla determinazione del salario, in regime di economia liberale, guidato dai principi della dottrina cristiana sociale, delinea la soluzione del problema sul regime corporativo.

Si vedano anche i due articoli interessanti di P. MESSINEO (I, 279, II, 514) sulla validità dei trattati di pace, continuati sotto diversi aspetti, negli articoli in III, 3; III, 193; III, 486; IV, 3; IV, 385.

Sulla libertà di stampa il P. ODDONE (II, 489) studia l'arduo problema nella sua triplice concezione: assolutista, liberale, cristiana; e mentre dopo averli esaminati riconosce erronei e inaccettabili i principi assolutisti e libe-

rali, conclude in favore della dottrina cattolica, la quale da un lato afferma il diritto dell'individuo alla libera espressione del suo pensiero, dall'altro riconosce che questo diritto non è assoluto, ma deve essere regolato dalle norme etiche.

VITA E PENSIERO — 1947 (XXX)

Della nota e apprezzata rivista di cultura « Vita e Pensiero » indichiamo alcuni articoli di maggiore interesse e importanza per i nostri lettori.

Gennaio :

Fr. OLGATI — *Concetto Marchesi e la libertà della cultura e della scuola*; A. GEMELLI — *La psicanalisi in Italia oggi*; D. GRIZNIE — *Miserie e sofferenze della donna nel mondo*; P. MARIANI — « Buio a mezzogiorno » e il vicolo cieco del Marxismo.

Febbraio :

A. GEMELLI — *Un Maestro della vita interiore : Don Colomba Marmion*; — Fr. OLGATI — *Il concetto cristiano di « Libertà »*; P. RONDONI — *Considerazioni medico-biologiche sulle lettere di S. Paolo*; G. SORANZO — *Problemi e momenti salienti del Concilio di Trento*.

Marzo :

C. GNOCCHI — *Elementi del problema divorzistico*.

Aprile :

S. VANNI ROVIGHI — *Esistenzialismo o Esistenzialisti*; Fr. VITO — *Il progetto della nuova Costituzione e i « dodici punti » della settimana sociale di Venezia*.

Maggio :

A. GEMELLI — *Può esservi una « Teologia della realtà terrena »?*; L. VANNICELLI — *L'Etnologia moderna e la sua importanza*.

Giugno :

Fr. OLGATI — *Da Vito d'Ondes Reggio all'articolo ventisette della nuova Costituzione*; A. ODDONE — *Coerenza della Chiesa cattolica nella questione del divorzio*; A. GEMELLI — *Lo studio delle onde cerebrali ci può permettere di svelare i rapporti di anima e di corpo?*

Luglio :

F. BURGESS — *La religione in Russia*; Fr. OLGATI — *Le disgrazie di Carlo Marx*; Fr. FERGUSON — *Gli uomini - scimmia del Sud Africa*.

Agosto :

C. COLOMBO — *L'Assunzione della Vergine diverrà dogma di fede?*; A. GEMELLI — *Nuove idee e nuove proposte sulla organizzazione del lavoro industriale*; A. GIANNINI — *Spiritualità Vincenziana*; M. CATTABENI — *L'individualità del sangue umano e i fattori Rh nell'ambito della medicina legale*.

Settembre :

Fr. OLGATI — *L'immortalità dell'anima : da Pirandello e da Giovanni Gentile a Giacomo Maritain*; Fr. BURGESS — *La battaglia antireligiosa in Russia. Dal « Piano Quinquennale » alla guerra di liberazione*.

Ottobre :

WILHELM RÖPKE — *Liberalismo e cristianesimo*; A. CALDERINI — *Al di là della Storia*; G. BELOTTI — *Il diritto di sciopero nella nuova Costituzione italiana*.

Dicembre:

F. VITO — *Liberalismo, Collettivismo e dottrina sociale Cattolica*; L. ALFONSI: *Classicità e Cristianesimo*.

La psicoanalisi, dice il P. GEMELLI (Gennaio), suscita oggi in Italia un interesse quasi morboso e penetra nei campi più diversi: pratica psichiatrica, letteratura, arte. Una rivista ed un congresso ne sono la prova ultima. Possiamo, dice l'Autore, porre il problema della psicoanalisi freudiana in questi termini: che cosa è vivo in Freud? La dottrina di Freud (materialistica, positivista, pansessualista) è destinata ad essere da tutti respinta; il suo metodo di accurata analisi del profondo mondo della vita è un prezioso strumento di indagine e sta lentamente inserendosi nella scienza psicologica e psichiatrica. Negli Stati Uniti la psicoanalisi sta subendo una profonda trasformazione: la dottrina psicoanalitica di Freud tramonta; il metodo, spogliato d'ogni sovrastuttura metapsichica o filosofica, viene usato dalla psicologia e dalla psichiatria quale efficace mezzo investigativo del subcosciente od incosciente. L'Autore si augura quindi che gli Italiani presto seguano questa strada, battuta pure da Inglesi e Francesi.

SOFIA VANNI ROVIGHI (num. di Aprile) osserva che in ogni movimento di pensiero si possono distinguere due fasi: la prima, di elaborazione scientifica e la seconda, generalmente a distanza d'anni, di larga ripercussione culturale. L'elaborazione filosofica dell'Esistenzialismo si sviluppa fra il 1927 ed il 1935 ed è segnata dalla pubblicazione di « *Sein und Zeit* » di M. Heidegger (1927), di « *Philosophie* » di K. Jaspers (1932), e di « *Etre et avoir* » di G. Marcel. Oggi il rappresentante più noto dell'Esistenzialismo è J. P. Sartre, che si ispira ad Heidegger, come appare dal suo libro: « *L'Etre et le Néant* ».

I fermenti di questo movimento risalgono alla prima metà dell'Ottocento e li troviamo in Søren Kierkegaard, per l'Autrice più poeta che filosofo, almeno nella forma d'espressione. A suo dire, la filosofia (hegeliana) non risolve il problema della vita: la categoria fondamentale della logica hegeliana è quella di passaggio o deduzione, mentre nella realtà è quella di salto. Con questo l'uomo passa successivamente attraverso i tre stadi della vita umana: *edonistico-estetico* (che genera *noia* o *disperazione*), *etico* (accettazione libera della propria umana condizione), *religioso* (accettazione dell'umana condizione davanti a Dio). Noto è il suo influsso sulla Teologia Protestante moderna, di cui l'uomo più rappresentativo è Karl Barth.

L'Autrice esamina quindi il pensiero di Heidegger, Jaspers, Marcel, Sartre, mettendone in debito rilievo i punti di contatto e le divergenze. Conclude l'articolo segnalando le note comuni ai vari Esistenzialismi: l'uomo nella sua concreta esistenza è centro d'ogni indagine filosofica, l'interesse ontologico ha prevalenza assoluta su quello gnoseologico, la contingenza e la finitezza dell'umana condizione sono poste in primo piano e danno origine all'esigenza (non giustificata da ragione) di un *Altro*, concepito dagli esistenzialisti atei (Heidegger, Sartre etc.) come puro essere senza significato o valore, e da quelli cattolici come Persona (Marcel etc.).

Un bello e piacevole articolo di storia e di precisazione sull'esistenzialismo.

Il fisiologo Caton per primo scoprì nel 1875 su di una scimmia l'esistenza di una corrente elettrica alternata (oscillazioni ritmiche) derivante dal cervello. Lo psichiatra Berger nel 1902 fece esperimenti identici su di un cervello umano. Altri in seguito affermarono che le onde cerebrali fossero il correlativo fisiologico dell'attività psichica cosciente e fosse possibile un controllo o misura di questa attività mediante l'elettroencefalografia (= studio e registrazione dei fenomeni elettrici del cervello). Il P. GEMELLI (num. di Giugno) dà nell'articolo il risultato di accurate esperienze, condotte personalmente, nei seguenti termini:

1. Non vi è alcun rapporto tra l'attività intellettuale e l'elettroencefalogramma, ovvero fra stati emotivi ed elettrici; infatti di frequente l'elettroencefalogramma di un debole mentale non è diverso da quello di una persona

intelligente. Le onde cerebrali sono semplicemente l'espressione vitale della cellula nervosa, come dice U. Rohrer.

2. L'elettroencefalogramma è di grande utilità per circoscrivere le zone cerebrali in cui la corteccia è distrutta o gravemente alterata (rammollimento), per localizzare tumori, per diagnosticare uno stato epilettico e distinguerlo da quello isterico.

Questo studio quindi non ha aperto la via per penetrare nella vita dell'attività psichica e svelare i misteri del rapporto fra anima e corpo.

Sfruttando notizie di prima importanza, F. BURGESS ricostruisce (numeri di Luglio e Settembre) una storia organica della lotta antireligiosa tuttora in corso nella Russia comunista. La soppressione della religione non costituisce lo scopo ultimo del Comunismo, ma è una premessa necessaria per portare a termine l'esperimento collettivistico: questo spiega la tolleranza in materia religiosa, che succede ad acuti periodi di battaglie contro quanto sa di religione. Si possono distinguere tre periodi, che caratterizzano questa campagna contro Dio: dal 1917 al 1923 i comunisti si prefissero lo scopo di spezzare l'organizzazione della Chiesa e quindi presero di mira le città, in cui questa aveva i suoi gangli vitali; dal 1927 al 1931 la lotta si spostò dalle città alle campagne e venne presentata come parte integrante del primo « Piano Quinquennale »; si riaccese quindi nel 1937 a motivo della grande epurazione antitoschista, quando la si accusò di favorire la reazione. I risultati pratici di questa campagna, che segna una sconfitta del piano comunista, sono così riassunti da Yaroslavsky nel 1939: « E' impossibile costruire in una società che per metà crede in Dio e per metà teme il Demonio ». Le direttive della nuova politica antireligiosa dopo la guerra vittoriosa sono le seguenti: lotta accentuata contro le religioni di minoranza (prima fra tutte la religione cattolica), nazionalizzazione della Chiesa Ortodossa e suo asservimento ai fini che il Comunismo si propone in Russia.

L'articolo *Liberalismo e Cristianesimo* viene pubblicato dalla Rivista con riserve per alcuni giudizi sul Liberalismo, già condannato come dottrina dalla Chiesa.

Per il William Ropke (ottobre) il Liberalismo nel suo *significato generale* non è altro che l'espressione della civiltà occidentale, dall'antichità greco-romana ai giorni nostri e lo paragona ad un albero gigantesco sotto cui per la difesa di un comune ideale ci troviamo tutti raccolti (conservatori, democratici, liberali, socialisti, cattolici, protestanti); nel suo *significato particolare* corrisponde all'ideologia intellettuale, economica e politica del XIX secolo che va sotto tale nome e che costituisce un cattivo germoglio di tale albero, passibile quindi di recisione.

Un compendio di tale Liberalismo in senso lato potrebbe per l'Autore essere formulato servendosi degli scritti di Cicerone, del Corpus Juris e della Summa di S. Tommaso; buoni liberali in questo senso furono i cattolici: A. Tocqueville, Lord Acton e Chesterton. Esamina quindi dettagliatamente il contenuto della « Quadragesimo Anno » (15 Maggio 1931), nella quale viene combattuto sia l'*individualismo* che il *collettivismo* (comunista e socialista) e viene proposta una soluzione realistica della questione sociale (sproletizzazione o « redemptio proletarium »). Per l'autore siamo entrati nella fase decisiva della lotta tra il collettivismo o totalitarismo e tutte le forze che difendono la libertà e dignità dell'uomo: di capitale importanza per la vittoria è la fusione della filosofia sociale cristiana con ciò che di essenziale e duraturo ha il liberalismo.

LUIGI ALFONSO, nel suo articolo (num. di Dicembre) osserva che la Classicità non è tutta riducibile al paganesimo e che non esiste una netta antitesi fra questa ed il Cristianesimo. E' questa una verità accettata da tutti gli studiosi di storia e di cui abbiamo una riprova nel fatto che la Chiesa ha conservato nel Medioevo le reliquie della civiltà greco-romana come parte integrante del patrimonio civile. La civiltà classica, pur dandoci il tipo eterno dell'uomo, non ha trascurato di marcare i limiti della sua umanità: nelle opere della civiltà

classica si notano un amaro senso della precarietà umana ed una desolante certezza dell'umana provvisorietà. Nell'età di Pericle abbiamo in Grecia, di fronte a quello che i moderni esaltano come illuminismo sofistico, la tragedia, nella quale l'uomo, riconosciuta l'inermità d'una lotta contro il destino, rifiuta la vita. A Roma nell'epoca Augustea, quando l'impero raggiunge il suo massimo splendore, s'innalzano i canti di Virgilio e degli Elegiaci, fatti di lacrime e tristezza. La civiltà classica, trasmettendoci la sua *Humanitas*, esaltazione di grandezza e confessione di miseria, ha preparato gli animi al Cristianesimo. L'*homo humanus* dei classici è buon terreno per la nascita dell'*homo christianus*.

A. A.

GIORNALE DI METAFISICA — II (1947)

N. I.

A. CARLINI — *S. Tommaso e il pensiero moderno*; M. F. SCIACCA — *Esistenza e consistenza*; PAUL ARCHAMBAULT — *De l'enigme philosophique au mystère chrétien*; J. CHAIX-RUY — *J. B. Vico et Jules Michelet*; G. C. BRAGA — *Il « fanciullino » di Cebete*; A. GUZZO — *Pensiero oggettivante ed esistenza degli oggetti* (in memoria della Prof. Susanna Brago del Boca); K. B. — *La filosofia in Svizzera*.

N. II.

J. MARITAIN — *Coopération philosophique et justice intellectuelle*; A. GUZZO — *Immagine e concetto*; J. R. SEPICH — *Determinación y alcáncel del saber metafísico*; R. JOLIVET — *Notes sur les théories sociologiques contemporaines*; A. CARACCIOLLO — *L'estetica di B. Croce nel suo svolgimento e nei suoi limiti*; R. AMERIO — *Introduzione alla Teologia di Tommaso Campanella*; M. T. ANTONELLI — *I sofisti Minori*; J. COLLINS — *Philosophy in the United States - La philosophie aux Etats-Unis*.

N. III.

J. MARITAIN — *Coopération philosophique et justice intellectuelle*; R. LAZZARINI — *« Status » e « situazione »*; A. CARLINI — *Filosofia e scienza*; R. CRIPPA — *Limite e vocazione*; A. CARACCIOLLO — *L'estetica di B. Croce nel suo svolgimento e nei suoi limiti*; M. T. ANTONELLI — *I sofisti in Platone*; C. F. WILLIGER — *Ancora sul fanciullino di Cebete*.

N. IV-V.

M. F. SCIACCA — *La metafisica e i suoi problemi*; F. AMERIO — *Che cosa è metafisica*; G. BERGER — *Qu'est-ce que la métaphysique?*; C. BOYER S. J. — *Qu'est-ce que la métaphysique?*; A. CARLINI — *Per la fondazione di una metafisica critica*; J. COLLINS — *Metaphysics in an empirical climate*; M. DE CORTE — *La métaphysique et le métaphysicien*; A. FOREST — *Convergences doctrinales en métaphysique*; A. G. ALVAREZ — *La via de acceso a la metafísica como procedimiento para ganar su esencia*; A. GUZZO — *Che cos'è metafisica?*; L. LAVELLE — *Epitome metaphysicae spiritualis*; R. LE SENNE — *Bréviaire de métaphysique axiologique*; C. MAZZANTINI — *L'orizzonte metafisico della filosofia della virtualità*; U. A. PADOVANI — *La metafisica Aristotelica - Tomistica e il pensiero moderno*; J. R. SEPICH LANGE — *Qué es metafísica?*; L. STEFANINI — *La metafisica della forma*.

N. VI.

G. MARCEL — *Don et liberté*; M. T. ANTONELLI — *La moralità come processo di individuazione*; A. CARACCIOLLO — *L'estetica di B. Croce nel suo svolgimento e nei suoi limiti*; J. CHAIX-RUY — *La philosophie de Pierre - Bayle : scepticisme, criticisme ou fideisme?*; F. AMERIO — *Introduzione alla Teologia di Tommaso Campanella*; R. CRIPPA — *Di un libro di Fenerbach*; G. TAVARES S. J. — *A filosofia de Hoie em Portugal*.

Degno di nota è l'articolo del CARLINI (N. 1): *S. Tommaso e il pensiero moderno*.

Dopo aver assegnato i principi fondamentali del Cristianesimo, che hanno conseguenze nella sfera del pensiero speculativo, l'autore rileva con bel modo e bel garbo il passaggio necessario del pensiero dal Neoplatonismo classico alla posizione di Agostino, al Tomismo, alla filosofia moderna e alla propria concezione filosofica.

Di notevole soprattutto il bene che dice di S. Tommaso in un primo momento (cfr. tutta la pag. 3), e gli appunti che poi fa allo stesso S. Tommaso sulla mancanza di critica nel senso moderno nell'interpretazione del pensiero di Aristotele, per aver mischiato elementi platonici ad elementi aristotelici per ciò che riguarda le prove dell'esistenza di Dio, la creazione, l'analogia.

Considerando l'inutilità di queste concezioni per il pensatore moderno, propone la sua soluzione col riprendersi a motivi tipicamente agostiniani, mettendo cioè « quel senso di interiorità, ossia di spiritualità che in Agostino è vivissimo, in S. Tommaso molto scarso » (pag. 9), come se S. Tommaso non fosse stato un Santo, con una vita intensa di interiorità e di spiritualità.

Un articolo molto interessante è quello dello SCIACCA (N. 1): « *Esistenza e consistenza* », dove l'autore in un modo vivo, piacevole e brillante, com'è solito, si sforza (non crediamo però, a dir vero, che ci arrivi) di completare la Metafisica degli antichi Scolastici con... un po' di esistenzialismo, cioè con il problema posto dagli esistenzialisti, non con la soluzione che essi danno.

Egli crede che il problema dell'esistenza come è posto e risolto da Aristotele e da S. Tommaso sia di natura totalmente astratta e resti nel puro campo dell'astrazione, della essenza o concetto dell'ente come ente, formando così una eidetica, una Metafisica cioè delle pure essenze; mentre è necessario che la Metafisica si occupi degli esseri reali esistenti hic et nunc. Per lo Sciacca « il problema dell'esistenza trova la sua autentica soluzione nel determinare quale sia la « consistenza » dell'« esistenza » stessa ».

Per chiarificare e giustificare questa sua posizione, esamina le ragioni valide e gli eccessi dell'esistenzialismo e il concetto aristotelico dell'ente, confondendo, ci sembra, aspetto logico e aspetto metafisico, e riuscendo così a costruire e distinguere una eidetica delle essenze e una Metafisica dell'esistente concreto.

Il MARITAIN nell'articolo « *Cooperation philosophique et iustice intellectuel* » (N. 2-3) seguendo l'esempio del filosofo americano Sheldon, guardando però il problema da un punto di vista tomista, studia le possibilità e i modi e i limiti di cooperazione tra i filosofi.

Due modi egli trova possibili per questa cooperazione: *uno degli scambi dottrinali*, cioè col porsi un filosofo di un dato sistema nella visione o prospettiva della struttura interna degli altri sistemi, smembrando le loro parti e assimilando ciò che di buono e di utile trova in essi; *l'altro della giustizia intellettuale*, cioè contemplando e giudicando ogni altro sistema in blocco, come un tutto, senza smembrarlo e senza entrare in particolari, riconoscendo ad ogni sistema anzitutto un diritto all'esistenza, traendone indi profitto per se stesso, cioè per chi giudica, portando la propria vita e i propri principi specifici a un più alto grado di perfezione e di ragionamento.

Ritenendo difficile e di poca utilità la prima cooperazione, Maritain sviluppa e accetta la seconda, che gli sembra più profonda; ma che a noi, per esser sinceri, non sembra più facile e più sicura e più scientifica della prima.

L'articolo di LAZZARINI « *Status* » e « *Situazione* » (N. 3) vuol essere un tentativo di avvicinare la concezione esistenzialistica della persona umana a quella cristiana o della filosofia tradizionale attraverso un'analisi dei concetti di « situazione » e di « status ».

Considerando con Kierkegaard la categoria del passaggio, che indica la vera situazione, Lazzarini trova a questo concetto la corrispondenza in quello di *status viae*, in cui viene incluso anche quello di *status termini*.

Questo termine dello stato di via nell'esistenzialismo non deve essere inteso

negativamente, come se, proclamando la fine della vita, la nostra finitezza precipiti nel puro niente. Ma deve essere inteso come intende il termine dello stato di via la filosofia cristiana, cioè come un'altra vita, la vita dell'Essere infinito.

Nella costituzione o per l'acquisto di questo *status termini* bisogna distinguere due iniziative: una umana, che consiste nella scelta della propria situazione, nella scelta cioè tra il bene e il male, nella libera autodeterminazione (per cui la persona umana appare come determinazione di libertà); l'altra divina, che consiste nella grazia, unico mezzo per farci raggiungere efficacemente lo stato di termine.

Uno sforzo lodevole dunque e anche di largo respiro quello di Lazzarini; ma, a nostro modo di vedere, un miscuglio di elementi esistenzialistici e di elementi cristiani non bene assimilati, in modo da non rendere nè chiara nè persuasiva la loro stabile combinazione.

Con un decalogo di principi o postulati A. CARLINI nell'articolo « *Filosofia e scienza* » (n. 3) cerca di fissare le relazioni tra filosofi e scienziati « per una proficua collaborazione della filosofia ai nuovi orientamenti della scienza ». CARLINI difende la distinzione e indipendenza tra filosofia e scienza: ognuna ha un oggetto proprio e una non deve invadere il campo dell'altra; richiede necessariamente l'esistenza di una realtà oggettiva per rendere possibile la scienza; ammette l'esistenza del mondo in se stesso, cioè dell'unità della totalità e del sistema dei fenomeni o del noumeno, di cui si occupa il filosofo riconosce alla scienza non solo un valore pratico, ma anche e soprattutto un valore teoretico e filosofico e quindi religioso; pur riconoscendo tra le varie scienze un motivo dialettico fondamentale di distinzione nell'antitesi del qualitativo e quantitativo, crede che tutte le scienze siano organicamente connesse tra loro e si aiutino a vicenda; tra scienza e filosofia vede una evidente collaborazione positiva nel problema gnoseologico epistemologico; domanda in fine una profonda revisione da parte della filosofia del problema cognoscitivo.

Indicazioni non molto sviluppate, ma che ci danno i punti principali da discutersi per poter meglio comprendere e approfondire il complesso problema dei rapporti tra scienza e filosofia.

Un bell'articolo, non c'è che dire, anche se presenta punti conclusivi da potersi discutere su, quello dello SCIACCA: « *La Metafisica e i suoi problemi* » (N. 4-5) di carattere generale e introduttivo a tutto il fascicolo doppio 4-5, dedicato al tema « Che cos'è la Metafisica ».

Lo Sciacca, contro gli antimetafisici e ametafisici che negano o trascurano volutamente la metafisica e credono e affermano invano di porre e risolvere i problemi dell'uomo senza sentire una naturale ed essenziale e universale esigenza della metafisica, difende strenuamente e coraggiosamente ed efficacemente l'esistenza di una vera reale metafisica.

Precisa il suo punto di vista di netta opposizione a questi negatori della metafisica, diverso alquanto quindi dal punto di vista dell'Olgiate, il quale crederebbe di poterli ridurre ad assertori di metafisica in quanto ognuno si occupa della realtà, anche se concepita in diverso modo, e quindi penserebbe la polemica antimetafisica puramente apparente, cioè solo come una discussione fra varie metafisiche, ma tutte metafisiche, e non tra metafisica e non metafisica.

Lo Sciacca crede che nel pensiero moderno ci sia una vera e propria crisi della metafisica in generale e una vera effettiva opposizione alla Metafisica sic et simpliciter.

Però anche non concedendo all'Olgiate che ogni negazione della metafisica sia sempre un'affermazione metafisica, ritiene che « qualunque posizione anti o ametafisica porta in sé immanente, intrinsecamente, l'esigenza indistruttibile ed ineliminabile della metafisica » (pag. 296). La pura problematicità, il temporaneo, il relativo, il divenire postulano la soluzione, l'al di là, l'assoluto, l'essere. « Il discorso sul finito non si conchiude mai su se stesso, ma rompe e dilaga, come la primavera matura, per mille porte e finestre, sull'infinito. Persino il discorso sul nulla sottintende sempre un silenzioso e perciò interiore, appassionato e cocente discorso sull'essere » (pag. 297).

E quindi dove manca metafisica, manca filosofia.

Bisogna inoltre tener presente una sottintesa operazione, cioè che metafisica uguale trascendenza. Per cui intrinseca alla metafisica è la distinzione fra una realtà assoluta-universale e una realtà relativa-particolare.

Perciò i veri filosofi sono i grandi metafisici, Parmenide, Platone, Aristotele, Plotino anche; e le epoche veramente filosofiche sono quelle dei grandi metafisici.

Sin qui la prima parte.

Una seconda parte vuol essere integrativa e aggiornativa della metafisica tradizionale.

La metafisica classica, platonica o aristotelica, sarebbe ancora una scienza della natura, una cosmologia, con cui s'identifica l'idea teologica. « E' una metafisica al servizio della natura fisica e dell'uomo solo in quanto uno degli enti naturali », è « scienza prima della natura o ricerca dei primi principi del mondo fisico », per cui « anche i problemi di Dio (teologia razionale) e dell'immortalità dell'anima (psicologia razionale) si pongono sul terreno della natura fisica » (pag. 299).

In questa metafisica manca un problema dell'uomo in quanto uomo, manca il senso d'interiorità umana. E' questo aspetto umano, spirituale, interioristico, che dopo l'esame dell'esigenza di tutta la filosofia moderna e contemporanea, Sciacca richiede di approfondire per fare una metafisica viva, corrispondente alle esigenze del pensiero moderno, una metafisica cioè non cosmologica, ma una metafisica dell'uomo, del cristiano, una metafisica fondata sul concetto di creaturalità, e che postula l'Essere, Dio, e che si apre alla religione.

Un articolo che fila e che si fa leggere con crescente piacere e interesse.

Ma è vero il presupposto di questa seconda parte? è vero che la Metafisica tradizionale Aristotelico-tomistica sia pura cosmologia? è vero che manchi in Aristotele e in S. Tommaso un problema dell'uomo in quanto uomo?

Noi dubitiamo fortemente di queste affermazioni, pur riconoscendo i grandi meriti e la grande forza costruttiva dello Sciacca. Noi crediamo piuttosto che S. Tommaso e Aristotele abbiano ben capita ed espressa la trascendenza della Metafisica rispetto alla cosmologia o alla scienza del mondo corporeo, ed abbiano sentito il problema dell'uomo in quanto uomo e anche del singolo in quanto uomo; altrimenti non so come potremmo o dovremmo spiegare l'esistenza di tutta l'Etica di Aristotele e di tutta la Teologia morale e spirituale di San Tommaso.

Dopo un elogio di Aristotele e della sua metafisica, che è la logica conclusione di tutto il grande svolgimento speculativo prearistotelico, il Prof. PADOVANI, nel suo articolo « *La metafisica Aristotelico-tomistica e il pensiero moderno* » (N. 4-5) espone in chiaro e convincente modo, anche se brevemente, le tesi principali dell'Aristotelismo, quali quella del principio di non contraddizione, che si presuppone a tutta la costruzione filosofica, quella della materia prima e forma sostanziale in cosmologia, quella dell'anima in psicologia, quella della concezione di Dio come atto puro, movente immobile, pensiero di pensiero in teodicea, quella della origine realistica della conoscenza in gnoseologia, quella d'una visione razionalistica del mondo e della vita, e quindi di un'etica razionale e non sentimentale, con una valorizzazione armonica di tutte le facoltà umane sotto la guida della ragione.

I problemi che Aristotele non sente e non si pone e non risolve sono due: quello del bene e del male, e quello del dualismo tra Dio e uomo. Problemi che vengono riassunti con gli altri e risolti dal Cristianesimo, da Agostino (in un modo più teologico), da Tommaso (in un modo più filosofico), il quale sulle basi poste dall'Aristotelismo elabora criticamente un compiuto sistema filosofico del pensiero cristiano.

Il Padovani, pur affermando che « non possiamo riconoscere razionalmente e criticamente nessun apporto filosofico, metafisico propriamente detto, da parte del pensiero moderno » e quindi non vi è possibilità di sintesi di questo col pensiero classico aristotelico-tomistico, ammette il grande valore e la grande

importanza della scienza e della storia oggi, e chiede che venga « riconosciuto e valorizzato quel senso della concretezza e dell'immanenza — estraneo agli antichi e ai medievali — onde sono proceduti quei grandi valori della cultura e della civiltà moderna, che sono la scienza, la storia e le loro tecniche ».

beda

RIVISTA DI FILOSOFIA NEO-SCOLASTICA

A. XXXIX - 1947

Fasc. I, Gennaio :

MINIO PALUELLO L. — *Guglielmo di Moerbeke traduttore della « Poetica » di Aristotele*; PORCARELLI V. — *Il problema dell'essere come persona*. S. VANNI ROVIGHI — *Il Congresso internazionale di filosofia di Roma*; F. OLGIATI — *La definizione della realtà*

Fasc. II, Giugno :

BONTADINI G. — *Berkeley e la filosofia moderna*; BENEDETTI A. — *La conoscenza redentrica in Schopenhauer*; PEDRAZZI C. — *Il « diritto penale » del Bettiol*.

Fasc. III, Settembre :

DORE P. — *L'indagine probabilistica della natura*; DI NAPOLI G. — *La idea dell'essere da Parmenide ad Aristotele*.

Fasc. IV, Ottobre :

OLGIATI F. — *Il fenomeno attivistico di Leibniz*; MANDELLI T. — *Dinamica e metafisica in Leibniz*; PELLOUX L. — *Leibniz e Aristotele*; CAMPO M. — *Leibniz, l'illuminismo e il romanticismo*; FERRO C. — *Nota bibliografica*.

L. MINIO -PALUELLO, (Fascicolo I, pagg. 1-17) rivendica al Moerbeke la paternità dell' unica traduzione medievale della *Poetica* di Aristotele. Di questa traduzione esistono solo due manoscritti senza nome d'autore: uno tra i codici di Eton College, l' altro tra i codici della Biblioteca Capitolare di Toledo.

Quest'ultimo però reca una data; senonchè essendo essa stata letta dal Lacombe, dal Gudeman e dal Franceschini con l'anno 1248, veniva con ciò escluso il Moerbeke come traduttore, giacchè questi, come si riteneva, non avrebbe cominciata la sua attività di traduttore prima dell'anno 1260 circa. Contro costoro il Paluello, con un esame direttamente fatto su una fotografia del codice toledano, ristabilisce l'esatta lettura della data con l'anno 1278, avendo scoperto che gli altri avevano scambiato un « 7 » medievale, scritto Λ » con un « 4 » moderno. Caduta così la prima difficoltà, l'A. istituisce un acuto e minuzioso raffronto tra le formule linguistiche più usate dal Moerbeke nelle traduzioni a lui riconosciute già dalla critica e le formule linguistiche della traduzione della *Poetica*. Dal raffronto risulta chiara l'identità del medesimo traduttore.

Il BONTADINI, (Fascicolo II, pagg. 71-93) più che fare un'esposizione delle dottrine filosofiche del Berkeley, col suo articolo vuole offrire un saggio di come un filosofo debba essere studiato perchè sia colto e valutato nel suo giusto valore. Diversamente da quanti che, adottando il metodo da lui chiamato « monadistico », intendono interpretare il pensiero d'un filosofo col determinarne anzitutto l'idea base o madre del sistema per poi tutto dedurre da essa, l'A. difende, specie per un filosofo come il Berkeley, il metodo « dinasticistico » secondo cui la ricostruzione e l'interpretazione del pensiero d'un filosofo vanno fatte non isolando e studiando il pensiero in sè, avulso dalla storia e spogliato da ogni rapporto, ma cogliendolo nel suo inquadramento storico, in quanto è un punto di confluenza di precedenti speculazioni e in

quanto è, a sua volta, un nuovo punto di partenza, ad altri pensatori, per ulteriori svolgimenti. In breve, ogni filosofo va posto e studiato vivente in «dianastia». E così l'A. tratteggia succintamente il Berkeley, nel quadro della filosofia moderna. Come saggio, l'articolo del Bontadini ci sembra ben riuscito. Solo si potrebbe osservare che un tal metodo di trattazione, se è sempre consigliabile a chi scrive su un dato filosofo un volume, non lo è egualmente sempre a chi scrive un articolo, perchè quest'ultimo, stretto da una parte dalla brevità dello spazio e tirato dall'altra a porre raffronti su raffronti, non può che riuscire oscuro e confuso, nonostante la migliore volontà in contrario. Inconveniente a cui non è sfuggito, in parte, neppure il nostro A.

G. DI NAPOLI scrive un lungo articolo (fasc. III, pag. 159-237) su *L'idea dell'essere da Parmenide ad Aristotele*. Dopo aver precisato che la filosofia è metafisica, e questa è concezione della realtà, e il concetto di realtà è sempre l'essere, anche se diversamente intero dai grandi filosofi, l'A. passa a precisare e confutare l'opinione di Gilson, secondo cui il concetto di essere si dovrebbe alla filosofia cristiana attraverso il dogma della creazione. Il Di Napoli rivendica al pensiero greco l'elaborazione del concetto di essere, pur concedendo il trionfo pieno dell'Essere alla metafisica elaborata nell'atmosfera cristiana. La ricerca, secondo il metodo storico-genetico, è fatta in Parmenide, Platone e Aristotele. «Si vuole cioè vedere — dice l'A. — nei limiti dei tre pensatori più espressamente metafisici del pensiero greco, la centralità del concetto di essere e la sua fecondità speculativa nella varietà della sua prospettazione». Scopo gradualmente raggiunto con un'accurata indagine dei tre diversi sistemi: della posizione nettamente metafisica dell'essere uno di Parmenide con esclusione totale dal ruolo di scienza della fisica e del divenire e del molteplice; dell'essere realissimo di Platone, attraverso un acuto esame dei suoi principali dialoghi; della geniale posizione aristotelica dell'essere non univoco, ma analogo, e della difesa della Fisica contro l'Eleatismo e della vera Metafisica dell'essere contro il Platonismo.

Dopo aver premessa la distinzione leibniziana tra i fenomeni reali e la vera realtà sostanziale, distinzione che è fondamentale ed essenziale nel suo sistema sia per farci capire tutte le altre tesi o questioni sia per farci distinguere Leibniz da tutti gli altri pensatori, l'OLGIATI (nel fasc. IV, dedicato a Leibniz) s'indugia a dimostrare che il preteso realismo leibniziano non è mai esistito: «Non c'è neppure il minimo residuo di realismo classico nella monadologia leibniziana. Leibniz non è un assertore del realismo, bensì è un fenomenista tout court, anche quando parla della realtà, che sta a fondamento del *phénomène réel*, ossia quando parla della monade». Ciò è provato dal diverso significato dato ai termini di metafisica, di forma, di sostanza. Sulla sostanza, che è monade, e che è attività, l'A. accentua l'indagine sino a raggiungere la sua conclusione, e cioè che per Leibniz la realtà si riduce al rappresentare, non però al rappresentare soltanto, ma al rappresentare in quanto dice e il principio attivo originario e la rappresentazione prodotta e l'attivismo della stessa rappresentazione.

Il MANDELLI riconosce a Leibniz una tendenza o mentalità strettamente metafisica. Studia quindi, esaminando le sue principali tesi, il problema dei fondamenti della metafisica leibniziana, e trova che gran parte della dinamica è fondamento della sua metafisica, cosa del resto riconosciuta dallo stesso Leibniz.

Il PELLOUX fa mirabilmente risaltare i molteplici punti di dipendenza di Leibniz da Aristotele e i non meno numerosi punti di divergenza fra lo Stagirita e il filosofo tedesco.

E' da segnalare in particolar modo l'abbondante bibliografia su Leibniz che C. FERRO ci dà in una «Nota bibliografica».

STUDIUM — (1947) - XLIII

Fascicolo I

SOFIA VANNI ROVIGHI — *Materialismo storico e razionalismo*; GIORGIO LA PIRA — *I diritti civili della nuova Costituzione*; MARIA GIOVANNA ZOLI — *Orizzonti di vita femminile*.

Fascicolo II

ADRIANO BERNAREGGI — *Problemi della cultura cattolica*; GIUSEPPE BOZZETTI — *Il valore delle cose terrene*; FAUSTO MONTANARI — *Decadenza della volontà*.

Fascicolo III

EDGARDO CARDUCCI AGUSTINI — *La mistica musicale di S. Gertrude*; LUIGI ADRIANAPOLI — *La massoneria*.

Fascicolo IV

FAUSTO MONTANARI — *Ripugnanze d'intellettuali*; FRANCESCO D'ARCAIS — *Azione cattolica e azione politica*.

Fascicolo V

LUIGI POLACCO — *Religione e religiosità in Sofocle*; GIAMPIERO DORE — *Significato sociale della regola benedettina*.

Fascicolo VI

JACQUES MARITAIN — *I cristiani e le civiltà umane*; GUIDO GONELLA — *La cultura e la cooperazione internazionale*; ARMANDO CARLINI — *Il problema del male nel Sec. XVIII*.

Fascicolo VII - VIII

ETTORE PASSERIN D'ENTREVES — *Bilancio dell'età romantica*; PAOLO LAMMA — *Cultura e vita in Cassiodoro*; COSTANTINO MORTATI — *Il potere legislativo della nuova Costituzione*.

Fascicolo IX

LUISA PONTICELLI — *Cristianesimo del Pascoli*; FAUSTO MONTANARI — *La Santa dell'Amore puro*.

Fascicolo X

COSTANTINO MORTATI — *Le autonomie regionali*.

Fascicolo XI

MARISSETTA PARONETTO VALIER — *S. Benedetto o della comunità ordinata*, FERRUCCIO PERGOLESİ — *La giustizia nella letteratura contemporanea*.

Fascicolo XII

LUIGI STURZO — *Verità e libertà*; GIUSEPPE CASELLA — *Intorno alla distinzione dei poteri*.

L'articolo di SOFIA VANNI ROVIGHI (fasc. I) è la comunicazione che l'A. tenne al Congresso Internazionale di Filosofia in Roma nel novembre 1946. In esso si fa notare che la rinascita del materialismo storico in Italia è connessa con una rinascita di razionalismo. Viene esaminato il concetto di ragione secondo L. Geymonat, la critica che di esso concetto è fatta da G. Preti. Ancora in breve è analizzata la proprietà di razionalità che il Della Volpe attribuisce all'odierno materialismo storico. Con una critica non superficiale l'A. fa rilevare contraddizioni interne dell'affermazione.

Segnaliamo l'articolo di G. LA PIRA (fasc. 1), perchè trascende la contingenza del momento e rileva le verità perenni dei rapporti tra cittadino e stato. Dopo breve esposizione del capovolgimento di questi rapporti compiuto nei regimi totalitari, l'A. insiste perchè espressamente sia dichiarato nella nuova legislazione il vero posto che compete alla persona nella vita politica, per i suoi diritti di naturale anteriorità. Ultima parte dell'articolo è il concreto progetto di legge per la nuova legislazione, che riguarda rapporti giuridici di ordine generale fra persona e stato.

L'Articolo di A. BERNAREGGI (fasc. 2) constata la situazione di distacco fra pensiero cristiano e pensiero moderno. Chi solo ha in mano la possibilità di attuare un riavvicinamento è la parte intellettuale dei cristiani, che perciò deve passare dalla posizione passiva di difesa, ad una attiva azione di costruzione, secondo il monito di Pio XII. E' necessario far comprendere che la fede, ritenuto il punto critico della cultura cattolica, è invece il suo punto più saldo e sicuro. L'articolo rivela il dotto scrittore che vive intensamente il problema, e fa seriamente pensare tutti coloro che hanno giusta coscienza della responsabilità che loro compete per la privilegiata posizione di esponenti della cultura cattolica.

In sette punti, con uno stile scultoreo ma profondamente psicologico, FAUSTO MONTANARI nel suo art. del fasc. 4 passa in rassegna i motivi per cui molti degli intellettuali di oggi sentono innata indifferenza o avversione, non tanto verso il corpo di dottrine della Chiesa, ma verso il viverne integralmente la pratica.

Come filosofo e filosofo cristiano J. MARITAIN (fasc. 6) affronta e svolge il problema del dovere che si impone al cristiano di fronte alla civiltà, in quattro punti: l'incontro della Chiesa e delle civiltà; la diversità storica delle civiltà umane; le condizioni di efficacia del lavoro dei cristiani che di queste civiltà fanno parte, e da ultimo le esperienze particolari dell'attività strettamente temporale sociale e politica dei cristiani. Il difficile argomento è trattato con profonda intuizione e con precisione filosofica e rivela la vigoria di spirito, la serena e cristiana arditezza del filosofo francese che va meditata e seguita.

Breve profilo storico dell'avvicinarsi del problema e delle sue varie soluzioni nei pensatori dell'Umanesimo e del Rinascimento, a modo di introduzione, ci presenta A. CARLINI (fasc. VI) nel suo articolo: « Il problema del male nel sec. XVIII » Passa quindi ad analizzare più particolareggiatamente il pensiero di Leibniz, Voltaire, Rousseau e Kant sullo stesso problema.

In fine è prospettato, solo prospettato, che la soluzione esauriente all'assillante problema è data dal Cristianesimo, che solo è in grado di tenere conto di tutti i fattori, naturali e soprannaturali, che hanno peso nella soluzione di esso.

VITA SOCIALE — Anno IV - 1947

Fascicolo I — Gennaio

M. BASSI — *Il Socialismo Russo dalle origini fino alla guerra europea del 1914.* (pp. 5-15 cont.); R. SANTILLI — *Contrasti e accordi tra pensiero sociale cristiano e pensiero sociale marxista* (pp. 16-19 cont.); U. SORBI — *Limiti alla azione politica nelle possibilità economiche-agrarie* (pp. 20-27 cont.); L. FIUMI — *Trieste, Fiume e l'Adriatico* (pp. 28-32); S. LUCARINI — *Il problema sociale e le classi* (pp. 33-38 cont.).

Fascicolo II — Febbraio

A. D. SERTILLANGES — *Economia e morale* (pp. 53-57 cont.); M. BASSI — *Socialismo e comunismo nelle rivoluzioni del 1905 e del 1917* (pp. 58-66 cont.); M. MARSILI - LIBELLI — *Prestiti pubblici* (pp. 67-72); R. SANTILLI — *Contrasti*

e accordi tra pensiero sociale cristiano e pensiero sociale marxista (73-76 continua); S. LUCARINI — *Il problema sociale e le classi* (pp. 82-86 cont.); G. GELLI — *Terre incolte o insufficientemente coltivate* (pp. 87-96).

Fascicolo III — Marzo

L. CIAPPI — *Giustizia sociale e carità cristiana* (pp. 100-108); C. RUTTEN — *Filosofia e teologia del lavoro* (pp. 109-114); U. SORBI — *Limiti all'azione politica nelle possibilità economiche-agrarie* (pp. 115-125 cont.); M. BASSI — *Socialismo e comunismo nelle rivoluzioni del 1905 e del 1917* (pp. 126-130 continua); R. SANTILLI — *Contrasti e accordi tra pensiero sociale cristiano e pensiero sociale marxista* (pp. 131-136); G. SCALTRITI — *L'Araldo della democrazia di Cristo* (pp. 137-140); R. GENTILI — *I partiti e lo Stato* (pp. 141-144).

Fascicolo IV, V, VI — Aprile, Maggio, Giugno

R. SANTILLI — *Intorno alla questione dell'intervento* (pp. 149-164); ZARRI, BECATTINI, CURINA — *Il partito comunista italiano può diventare democratico in collaborazione normale con gli altri partiti?* (pp. 165-170); A. D. SERTILLANGES — *Economia e morale* (pp. 171-174); U. SORBI — *Limiti all'azione politica nelle possibilità economiche-agrarie* (pp. 176-184 cont.); G. SCALTRITI — *Politica cristiana* (pp. 189-191); A. LEVASTI — *Spiritualità e apostolato in S. Caterina da Siena* (pp. 192-202); G. GELLI — *Il genio di S. Benedetto di Norcia* (pp. 203-208); G. GELLI — *La Chiesa e il Socialcomunismo* (pagine 209-216).

Fascicolo VII, VIII — Luglio e Agosto

R. SANTILLI — *L'organizzazione della pace* (pp. 250-271); R. GENTILI — *Libertà di associazione* (pp. 272-276); R. SANTILLI — *Natura e funzione del partito* (pp. 277-284); U. SORBI — *Limiti all'azione politica nelle possibilità economiche-agrarie* (pp. 285-292); S. LUCARINI — *Il primo congresso nazionale della C. G. I. L.* (pp. 293-298).

Fascicolo IX, X — Settembre e Ottobre

P. PALUZZI — *Il concetto di Autorità* (pp. 325-331); L. DE GOBBI — *Il problema sociologico di fronte all'esistenzialismo* (pp. 332-346); S. LUCARINI — *Riflessi della Scolastica sulla vita economica del Medioevo* (pp. 347-358); E. GIORGI — *La posizione di equilibrio tra la domanda e l'offerta di lavoro nella mezzadria* (pp. 359-364); G. GELLI — *La setta degli uguali* (pp. 365-370).

Fascicolo XI, XII — Novembre e Dicembre

G. LA PIRA — *Gerarchia dei valori* (pp. 412-425); P. PALUZZI — *La natura dell'Autorità* (pp. 426-436); R. SANTILLI — *Illegittimità della guerra moderna* (pp. 437-446); S. LUCARINI — *Guglielmo von Ketteler* (pp. 447-460); R. GENTILI — *La crisi del diritto* (pp. 461-466); G. VEDOVATO — *La guerra e il popolo* (pp. 472-475).

L'articolo di SANTILLI (fascicolo 1) merita di essere segnalato per l'importanza dell'argomento e la chiarezza dell'esposto, che, per altro, risente della brevità della trattazione. Premesso il contrasto fondamentale fra la metafisica cristiana e la metafisica marxista e dopo aver esaminato i riflessi di questa diversità nel campo sociale, soffermandosi con più insistenza sul concetto di religione nel pensiero marxista, l'autore conclude che è possibile trovare, prescindendo, ben inteso, dalle premesse ideali del marxismo, dei punti di accordo sul terreno pratico, che «discendono dal desiderio comune di dare alla nostra società un aspetto più umano».

Studio interessante quello del SORBI, inteso a mettere in evidenza la importanza del problema agricolo sul piano politico. Nella sottovalutazione di tale problema l'A. vede un perchè dei clamorosi e purtroppo tragici insuccessi della classe politica moderna. Sulla scorta di accurate statistiche si conclude

che la questione agraria è destinata ad avere « un compito sempre più fondamentale quanto insostituibile nella nuova organizzazione della vita che viene formandosi ».

Il LUCARINI nelle sue puntate su « Il Problema Sociale e le Classi » dichiara di giungere alle conclusioni della scuola sociale cristiana e del Toniolo, ma per altra via e dando alla « classe » un significato nuovo. Il problema sociale è un problema radicato nella natura umana così come di fatto si presenta colle sue imperfezioni e con la sua perfettibilità esplicantesi nel processo dell'incivilimento. Scartate le visioni unilaterali del problema sociale, a cominciare da quella marxista, chiusa solo nell'ambito economico, l'autore espone il suo punto di vista mettendo l'accento sulla complessità del problema sociale (che non si esaurisce né nell'economia, né nella politica e neppure nella morale) e sul suo fondo preminentemente etico, inquadrato in una impostazione metafisica (vedi fasc. 10, ott. 1946). In una successiva puntata viene analizzato il concetto di classe nei suoi elementi generatori remoti e prossimi e vien dato un rapido sguardo alle classi quali si presentano nella storia (fasc. 1, Gen. 1947). In fine l'A. propone la sua concezione della classe come funzione e cioè come « prodotto dell'attitudine (dato fisico) e della conoscenza (dato morale) riferito all'individuo ». (Vedi in particolare fasc. 2, Febr. 1947, pag. 85).

Il GELLI (fasc. 2) in un articolo di attualità scottante, dopo aver messo in evidenza che provvedimenti circa la questione delle terre incolte o insufficientemente coltivate furono presi varie volte, e forse in modo più drastico, anche negli Stati pontificii, cioè nel cosiddetto « covo » della reazione, commenta il Decreto 6 Sett. 1946, n. 89 del Ministro Segni che dà ordinazioni sulla concessione ai contadini di terre incolte o insufficientemente coltivate.

Il P. CIAPPI nel suo articolo « Giustizia sociale e carità cristiana » (fascicolo 3), fatto notare che ogni Stato, pur ostentando il più schietto supnazionalismo, in pratica non mira ad altro che a far prevalere gli interessi nazionali, attuando così il bene comune degli altri popoli solo nella misura in cui esso concorre al bene proprio (travisando quindi il genuino concetto di giustizia, virtù che ha di mira il bene altrui) prova con argomenti chiari quanto convincenti che non vi può essere giustizia sociale senza moralità e senza religione, concludendo poi che la « religione cristiana assicura il trionfo della giustizia, perchè diffonde negli animi un sentimento ancor più elevato di quello della giustizia: il senso della carità », il cui programma è più vasto e generoso perchè essa non vede nel prossimo un « altro da sè », ma « un altro se stesso, un amico, un fratello, un figlio dello stesso Padre Celeste ».

Il P. SANTILLI in un articolo concernente un argomento difficile e delicato sul piano delle relazioni internazionali (fasc. 4, 5, 6), dopo aver definito l'« intervento » ed esposto, criticandole, alcune opinioni, pone delle determinazioni riguardanti la possibilità e la legittimità dell'intervento. In fine, esposto brevemente il principio del « non intervento » secondo la classica dottrina del Monroe e del liberalismo italiano, conclude provando, conformemente al pensiero cristiano, che la proclamazione assoluta di tale principio urta contro la ragione, contro la giustizia e contro la carità.

In un altro articolo (fasc. 7, 8) lo stesso autore si propone di studiare i principi su cui può e deve basarsi stabilmente la pacifica convivenza dei popoli. Premesse, sulla scorta della dottrina di S. Agostino e di S. Tommaso, alcune precisazioni sul concetto di pace e provato che l'uomo ha un « Jus ad pacem » come ha un « Jus ad vitam » l'A. passa ad esaminare alcune fra le principali teorie che si succedettero nella storia dell'umanità, miranti ad assicurare al mondo una pacifica convivenza, concludendo, secondo le direttive degli ultimi Pontefici, che la pace sociale non può riposare che su due fondamentali basilari, la giustizia cioè e la carità, ai quali si aggiunge « il rispetto dell'ordine stabilito dalla natura e, perciò, dal Creatore di essa ».

Sempre nello stesso fascicolo ancora il P. SANTILLI svolge un bell'articolo di chiarificazione intorno ad un problema che, specialmente in Italia, va assumendo proporzioni preoccupanti, soprattutto dal punto di vista politico (Natura e funzione del partito). L'A. dimostra come lo Stato non sia per il partito ma il partito per lo Stato e il bene comune, spiegando inoltre come sia possibile una pacifica convivenza di diversi partiti in una nazione.

I due articoli di P. PALUZZI (fasc. 9, 10, 11, 12) sono una chiara esposizione della dottrina tomista sull'autorità. Nel primo l'A. dimostra che il concetto ampio dell'autorità richiede una qualsiasi preminenza o superiorità mentre « il concetto stretto, preciso, dell'autorità richiede una preminenza, una superiorità fondata sulla causalità efficiente o finale di uno, che è considerato come reggente, al quale sono subordinati altri, considerati come dipendenti ». Nel secondo chiarisce ulteriormente tale concetto, determinando (dopo aver distinto bene l'autorità dal dominio, dal potere e dalla gerarchia): 1° l'analogicità del vocabolo autorità, 2° che a Dio compete l'autorità assoluta sia ontologica che morale, 3° che tale autorità di Dio sulle creature è una relazione di ragione, considerata « ex parte Dei », reale considerata « ex parte creaturae », 4° che « la natura metafisica dell'autorità consiste nell'ordine o nella relazione che esiste fra uno considerato come reggente e un altro considerato come suddito », 5° che il fondamento su cui si basa da parte del superiore il « Jus gubernandi » o « imperandi » è l'ordine che scaturisce dall'esercizio della causalità efficiente o finale, per cui l'autorità è anche il diritto di governare il suddito.

Il LUCARINI nel suo articolo (fasc. 9, 10), breve in considerazione della vastità dell'argomento, mira a mettere in risalto alcune acquisizioni positive della dottrina economica, date dagli scolastici.

Articolo veramente bello è quello di GIORGIO LA PIRA (fasc. 11, 12) in cui si nota con piacere quanto sia fecondo lo studio dei testi di S. Tommaso, se fatto con attenta meditazione. Determinato che « valore » indica propriamente l'essere in quanto è visto dall'angolo visuale della forma, l'A. dimostra che vi sono conseguentemente dei valori nel mondo degli esseri in genere e nel mondo umano in specie che sono (come tutti i valori) gerarchicamente ordinati, in quanto « c'è fra essi una graduazione che discende dall'alto al basso e risale dal basso in alto ».

Da segnalare ancora nell'ultimo fascicolo l'articolo di LUCARINI in cui viene delineata, sia dal punto di vista storico che da quello dottrinale, la personalità del grande precursore della dottrina sociale cattolica che culminò nella « Rerum novarum » e che acquista un valore particolare in questo nostro '48 cattolico.

L. G.

NOTIZIE DI CRONACA

ATTIVITA' CULTURALI ITALIANE DEL 1947

CONVEGNO ASSISIATE — Dal 3 al 6 Gennaio fu tenuto in Assisi un convegno di studio, promosso dalla «Pro Civitate Christiana», per rispondere al grande interrogativo: «Si può oggi credere in Cristo Dio?». A dare la risposta erano stati invitati: un filosofo, uno storico, uno scienziato, un teologo e un sociologo. E la filosofia, la storia, la scienza, la teologia e la sociologia risposero, tutte, affermativamente all'interrogativo, e non già per un'armonia di voci estrinseca imposta e prestabilita, ma per quell'armonia intima di ragioni scaturita dall'essenza stessa delle cose e per il fondersi in un solo argomento dei molteplici argomenti che ciascuna disciplina trasse dai propri principi e secondo la propria metodologia. Parlarono: in nome della filosofia, il Prof. M. FEDERICO SCIACCA, dell'Università di Pavia; della storia, l'Abate GIUSEPPE RICCIOTTI; della scienza, il Prof. LUIGI SCREMIN, dell'Università di Camerino; della teologia, Mons. RAFFAELE BARATTA; della sociologia, il Prof. MARINO GENTILE, dell'Università di Padova.

A Roma, con un ciclo di conferenze avute dal 12 Gennaio al 23 Febbraio nell'Aula Magna del Pontificio Istituto Internazionale Angelicum, e con grande affluenza di pubblico e di personalità, fu tenuto il NONO CORSO CRISTOLOGICO, per iniziativa, com'è noto, della Compagnia di San Paolo. Argomento generale del Corso fu «Il Cristianesimo e le scienze», argomento che, diviso in tre sezioni, venne trattato organicamente da eminenti studiosi, in modo da risultare agli occhi dei presenti una visione completa, per quanto abbreviata, delle varie interferenze tra il Cristianesimo e le Scienze e da fare scorgere chiaramente la profonda consonanza esistente tra l'uno e le altre, quando

le scienze non siano a servizio di ideologie pseudofilosofiche, ma, sciolte da ogni laccio preconconcettuale, rimangano nel loro vero campo di investigazione e proseguano il loro naturale cammino. Le conferenze, ordinate per trilogia, furono le seguenti, secondo le tre sezioni: a) Prima Sezione «Scienza e Mistero»: *L'universo siderale*, S. E. Prof. GIUSEPPE ARMELLINI, Accademico Pontificio, dell'Università di Roma; *Il mondo atomico*, ON. PROF. ENRICO MEDI, dell'Università di Palermo; *Il problema della vita*, S. E. Prof. PIETRO RONDONI, dell'Università di Milano; b) Sezione Seconda «Scienza e Uomo»: *L'organismo umano e le sue funzioni*, Prof. SILVESTRO BAGLIONI, dell'Università di Roma; *Corpo e anima*, Prof. NICOLA PENDE, dell'Università di Roma; *Il problema delle origini*, P. VITTORIO MARCOZZI S. J., della Pontificia Università Gregoriana; c) Sezione Terza «Scienza e Civiltà»: *Orizzonti della Tecnica*, Prof. ANTONIO GARBOLI; *L'anima della civiltà*, Prof. ANTONIO BRUERS, dell'Università di Roma; *L'intelligenza verso Cristo*, ON. Prof. IGINO GIORDANI.

Tutte le conferenze sono state raccolte in un volume e pubblicate (Editrice Studium Christi - Roma). Nel volume è contenuta pure la prolusione al Corso tenuta dal Padre GEMELLI nell'Aula della Università Gregoriana, e la conclusione dal titolo «*Visione unitaria del mondo e della vita*» del Prof. LUIGI FANTAPPIÈ, dell'Università di Roma. L'edizione è stata curata da P. Magni.

Presenti molte delle maggiori Personalità del mondo dell'arte e della cultura, svolse i suoi lavori in Roma, nel Marzo 1947, il SECONDO CONGRESSO INTERNAZIONALE DI ESTETICA E FILOSOFIA DEL-

L'ARTE, promosso da « Lectura Universa ».

Esso si inaugurò con una prolusione del Presidente di questo Ente, Prof. PIERO GROSSO, che luneggiò le esigenze poste dalla coscienza contemporanea e dalle correnti dell'umano pensiero circa i vitali problemi dell'arte e della filosofia dell'arte, soffermandosi in particolare sulla necessità che si salisse a una convergenza tra il mondo della intuizione e creazione artistica e il mondo della speculazione e della costruzione logico-dialettica.

Alla presidenza del Congresso si alternarono il Magnifico Rettore della Pont. Università Gregoriana, Prof. P. PAOLO DOZZA S. J., il Presidente dell'Ass. Artistica Prof. DUILIO CABELLOTTI, il Presidente di Lectura Universa Prof. GROSSO, il Decano della Facoltà di Filosofia dell'Internaz. Ateneo « Angelicum » Prof. P. EUGENIO TOCCAFONDI O. P., il Prof. GUIDO CALOGERO e altre Personalità.

Presero parte attiva alla discussione i più cospicui studiosi della materia e un gran numero di illustri artisti presenti in Roma. Presentarono Relazioni o presero al riguardo la parola i Proff. DEZZA, BOYER, FAUSTI della Pont. Università Gregoriana, CALOGERO della Università degli Studi di Pisa, TOCCAFONDI dell'Internaz. Ateneo « Angelicum », PETRUZZELLIS della Università degli Studi di Bari, GROSSO e MASTROSTEFANO del « Liberum Athenaeum de Studiis Ultimis », MEZZANA e FLORIS dell'Istituto « Beato Angelico », CABELLOTTI, REDIG de CAMPOS e NADIANI dell'Assoc. Artistica Intern., GALLASSI, CONTE, GARBOLI, CASTELLO, il Dott. NICOLAI, Segretario Gen. dell'Assoc. per il Congresso degli Studi Morali e molti altri cortesi e dotti interlocutori.

Il Convegno si concluse con l'approvazione di un ordine del giorno in cui erano previste la costituzione di una Commissione di Studiosi per l'esame collegiale dei problemi di Filosofia dell'Arte, e la istituzione di un Seminario di studi estetici presso l'Istituto « Beato Angelico » di Roma.

Pure nel mese di Marzo, a Milano, nell'Università Cattolica del Sacro Cuore, fu celebrata la TERZA

SETTIMANA DI SPIRITUALITÀ

avente come tema di studio « *L'unione con Dio* ». Scopo di questa, come delle altre due precedenti, fu di andare incontro a quella eletta schiera di anime le quali, pur restando nel mondo in mezzo agli affari o alle occupazioni imposte dal vivere quotidiano, non si sentono paghe d'una conoscenza e d'una prassi di vita cristiana quale è ordinariamente intesa e vissuta dalla comune dei fedeli laici, ma aspirano a una conoscenza più intima e più profonda di quelle che sono le basi dogmatiche o le linee di sviluppo ascetiche o le mete sublimi mistiche, per tentare poi di poggiare il proprio vivere cristiano su quelle basi, svilupparlo secondo quelle linee e lanciarlo verso quelle mete sublimi. La trattazione del tema, benché concepita in maniera strettamente organica, fu affidata a diversi studiosi rappresentanti delle diverse scuole di Spiritualità; in tal modo si ebbe il vantaggio di offrire, a un tempo, e un'esposizione completa delle questioni concernenti la vita ascetico-mistica, e di far conoscere la ricca varietà di atteggiamenti con cui uno stesso ideale è, nella Chiesa, attuato dagli uomini nella libertà dei figli di Dio. Parlarono: S. Em. Card. ADEODATO PIAZZA, Patriarca di Venezia, su *Il problema dell'unione con Dio*; P. INNOCENZO COLOSIO O. P., direttore di « Vita cristiana », su *Dio in noi*; il Sac. GIOVANNI COLOMBO, prof. del Seminario Arcivescovile di Venegono, su « *Cammino dell'unione* »; P. AGOSTINO GEMELLI, O. F. M., su *L'unione con Gesù Cristo*; P. MICHELE LEDRUS, S. J. dell'Università Gregoriana, su *L'unione di volontà*; P. GABRIELE di S. Maria Maddalena, O. C. D., su *L'unione mistica*; S. E. Mons. ADRIANO BERNAREGGI, Vescovo di Bergamo, su *L'unione con la SS. Trinità*; Mons. FRANCESCO OLGIATI, dell'Università Cattolica, su *La pratica dell'unione con Dio*.

Le conferenze sono state raccolte in un volume è pubblicata con presentazione del P. GEMELLI: pagg. IX-180 Ed. « Vita e Pensiero », Milano, 1948.

SETTIMANA DI STUDIO SULLE CORRENTI ESISTENZIALISTICHE — Fu promossa dalla Pon-

fificia Accademia Romana di San Tommaso d'Aquino e di Religione Cattolica e svolse i suoi lavori a Roma, nel Palazzo della Cancelleria, dal 1° al 12 Aprile. Oltre a numerosi Accademici, vi parteciparono i più insigni cultori di filosofia sia ecclesiastici che laici dell'Urbe. Furono trattati e discussi i seguenti temi: *Il significato dell'Esistenzialismo*, Relatore P. FABRO C. P.; *L'existentialisme de St. Thomas S. E.* GIACOMO MARITAIN, Ambasciatore di Francia presso la Santa Sede; *Orizzonti e limiti dell'ontologia in Martino Heidegger*, P. NOVATO PICARD O. F. M.; *Alcune precisazioni sulla sintesi di filosofia dell'esistenza e dell'ontologia in Heidegger*, P. LUIGI NABER S. J.; *Caratteristiche dell'esistenzialismo italiano*, P. EUGENIO TOCCAFONDI O. P.; *La scienza secondo l'esistenzialismo*, P. BEDA THUM O. S. B.; *Esistenzialismo, filosofia e problema critico*, P. CARLO GIACON S. J.; *La connaissance de l'être*, Prof. STEFANO GILSON; *Il razionale e l'irrazionale nell'esistenza*, P. UGO VIGLINO M. C.; *Il significato dell'esistenza umana nella filosofia di S. Tommaso*, D. LUIGI BAGLIOLO S. S.; *Il non essere, nel relativismo esistenziale*, Prof. BIANCA MAGNINO; *Le rapport absolu à l'Absolu, selon Kierkegaard*, P. RENATO ARNOU S. J.; *L'influsso di Kierkegaard sulla teologia protestante contemporanea*, Prof. ERIK PETERSON; *Agostinianesimo ed esistenzialismo*, P. MUÑOZ VEGA; *L'esistenzialismo cristiano di Gabriel Marcel*, Prof. NICOLA PETRUZZELLIS.

A termine della Settimana, P. CARLO BOYER S. J., Segretario dell'Accademia, ne sintetizzava i lavori con le seguenti dichiarazioni che riferiamo da l'Osservatore Romano 14-15 Aprile.

«Se ci fossimo limitati alla forma esistenzialistica più di moda, e perciò più effimera, quella di Giovanni Paolo Sartre, il nostro giudizio sarebbe stato quasi totalmente negativo, come fu, riguardo a Sartre, quello del P. CORNELIO FABRO, della prof.ssa BIANCA MAGNINO e di altri. Era però nostro dovere di considerare principalmente le forme più elaborate e più serie. Ora dagli studi sereni e competenti che abbiamo sentiti si scorge meglio: 1) una parte di verità inclusa nell'Esistenzialismo; 2) il suo er-

rore fondamentale; 3) il modo tomistico di combattere questo errore.

1) La parte di verità dell'esistenzialismo consiste nella sua opposizione all'idealismo, in quanto che esso rivendica la realtà di quel soggetto individuo ossia di quella persona umana che l'idealismo sdegnosamente chiamava empirico e annientava nell'unica definitivamente affermata realtà di un Io con maiuscola vago e inconsistente. Gli esistenzialisti veramente tali, quelli cioè che si riannodano a Kierkegaard, sentono di avere un Io non riducibile ad altri, di avere un proprio destino e sono preoccupati della propria salvezza. Questo certamente gli scolastici lo predicavano con forza, ma fuori di loro troppi filosofi smarrivano se stessi in un universalismo illusorio. Questa parte di verità dell'esistenzialismo è stata messa particolarmente in rilievo dal P. FABRO, dal P. MUÑOZ, dal P. ARNOU. Di più in questa settimana, ci sono stati spunti di grandissimo interesse dai quali risultava un Heidegger meno negativo come nella conferenza del P. PICARD, e NABER ed un Kierkegaard principalmente e semplicemente religioso, come hanno dimostrato P. FABRO, S. E. MARITAIN, e principalmente il prof. PETERSON.

2) L'esistenzialismo però ha portato la sua reazione agli estremi, ed è questo il suo errore insanabile. Esso ha negato la realtà o almeno la permanenza, la necessità delle essenze. Il P. TOCCAFONDI, il P. GIACON, S. E. MARITAIN, il prof. GILSON hanno con particolare evidenza dimostrato l'insostenibilità di una tale posizione: se l'esistenza consiste a far essere le essenze, e conseguentemente, se vengono sopprese le essenze, l'esistenza stessa non è più nulla; il P. ARNOU ha rilevato come lo stesso Kierkegaard, parlando di impossibilità e di necessità nell'incontrare Dio, ritornava forzatamente a porre delle essenze ed una metafisica. E' manifesto che gli scolastici e i tomisti in particolare, come spiegò il P. THUM, i quali ricorrono continuamente alla realtà ed alle proprietà delle nature, alla loro finalità, rilevata da Don BAGLIOLO, non possono che rigettare con tutte le forze questa dottrina antiessenzialistica, la quale è, per dir così, essenziale all'esistenzialismo, e così essi si oppongono anche alle forme più religiose e cri-

stiane dell'esistenzialismo, nella misura in cui queste sono esistenzialistiche cioè ostili alla realtà, eternità, necessità delle essenze. E ciò ci ha dimostrato tuttora il prof. PETRUZZELLIS.

3) Quale dottrina oppone il Tomismo all'errore esistenzialistico? La dottrina è stata particolarmente esposta con profondità e brio da S. E. MARTAIN, dal prof. GILSON e dal P. VIGLINO. Certo, l'intelletto umano conosce l'esistenza, la sua esistenza, l'esistenza delle cose, affermandola nell'atto del giudizio con cui pronunzia: questo è, questo è tale. Ma conosce l'esistenza di quello che è, cioè dell'essere, degli esseri, che non è soltanto esistenza, nè soltanto essenza, ma unione dell'essenza e dell'esistenza, attuazioni dell'essenza dalla esistenza. In virtù della *forza intellettuale dell'essere* umano, le essenze che sono nelle cose vengono ad essere nella nostra mente. E se qualcuno chiedesse donde viene ultimamente quella certezza dell'essere, si risponderebbe, conforme all'esposto dei due nostri filosofi, o tutt'al più prolungandolo nella sua linea, si risponderebbe appellando alla profonda dottrina di San Tommaso sulla conoscenza che l'anima ha di se stessa e che passa all'atto in ciascuno dei suoi giudizi. L'anima si conosce nei suoi atti, ma nei suoi atti conosce *se stessa*, e in questa immediatezza apprendendo la sua esistenza, può nello stesso tempo cogliere l'esistenza delle cose le quali nel giudizio intellettuale le comunicano la propria esistenza.

Oportet haereres esse. L'esistenzialismo avrà servito a farci prendere più viva coscienza delle ricchezze della dottrina dei nostri grandi Dottori, e specialmente del Dottore Comune, San Tommaso d'Aquino ».

CONVEGNO INSEGNANTI DOMENICANI D'ITALIA — Questo Convegno (Roma, 9-16 Aprile), che non ebbe alcuna risonanza nella stampa e rimase nascosto al gran pubblico, merita una segnalazione speciale nel primo Numero di questa nuova Rivista, perchè, lo diciamo subito, se questa nostra Rivista è sorta e vede oggi primamente la luce, lo deve ad esso. Ma procediamo con ordine. Il Convegno, primo del genere in seno

alla famiglia Domenicana italiana, e non soltanto forse in seno ad essa, vide radunati quasi tutti gl'Insegnanti Domenicani d'Italia, con afflusso preminente della parte più giovane di essi, dai docenti nelle scuole letterario-umanistiche ai docenti nelle scuole filosofico-teologiche, senza per altro essere esclusi tutti coloro che in un modo o in un altro svolgono attività d'apostolato in mezzo ai fedeli. Scopo del Convegno era di dare uno sguardo di revisione all'andamento generale degli studi quali si compiono al presente in tutte le scuole Domenicane d'Italia, al fine di rilevare dalle diverse relazioni e mediante le libere susseguenti discussioni, quanto si facesse di bene e quanto si potesse fare ancora di meglio, sia dal punto di vista strettamente didattico e manualistico, sia dal punto di vista d'una pia specializzata preparazione degli insegnanti; per adeguare l'insegnamento delle nostre scuole non solo al livello comune dell'insegnamento impartito nelle scuole di Stato o nelle scuole private affini, ma per elevarlo addirittura a quel livello massimo di perfezione e di rendimento imposto a ogni Domenicano italiano sia dalla speciale prerogativa del proprio Istituto Religioso, sia dalla plurisecolare tradizione d'influsso dottrinale esercitato dalla famiglia Domenicana su tutta la cultura del nostro Paese. Altrettale era lo scopo del Convegno riguardo all'Apostolato. In tre sezioni infatti furono divisi i lavori: Filosofia, Teologia, Apostolato. Presidente del Convegno fu il Rev.mo P. Mariano Cordovani, Maestro dei Sacri Palazzi Apostolici e Teologo della Segreteria di Stato di Sua Santità: egli tenne la prolusione d'apertura del Convegno nella Sala dell'Istituto « Beato Angelico » della Minerva; presiedette a quasi tutte le adunanze, (sostituito nelle rare assenze dal P. Michele Brown Presidente del Consiglio Permanente degli Studi nell'Ordine); e riassunse, a termine, le conclusioni. Tutte le sedute di studio avvennero nella biblioteca del Convento dei SS. Giovanni e Paolo, gentilmente concessa dai RR. PP. Passionisti. Il Convegno fu onorato dalla visita del Rev.mo P. Emanuele Suarez, Maestro Generale dei Domenicani. Il Santo Padre si benignò concedere una speciale udienza. Diamo

l'elenco delle relazioni: SEZIONE FILOSOFIA: a) FILOSOFIA E LETTERATURA: *Gli studi letterari nell'Ordine*, P. U. DEGL'INNOCENTI; *La funzione delle materie umanistiche nella formazione domenicana*, P. A. LUPI; b) FILOSOFIA E SOCIOLOGIA: *Filosofia e sociologia*, P. G. DI ROVASENDA; *I problemi sociali, oggi*, P. R. SANTILLI; c) FILOSOFIA E SCIENZE: *Separazione o unione tra la filosofia aristotelico-tomista e le scienze positive odierne?*, P. B. D'AMORE; *I problemi della Fisica e della Chimica di oggi e la Filosofia*, P. G. GALLI; d) FILOSOFIA SCOLASTICA E FILOSOFIA MODERNA: *Filosofia scolastica e filosofia moderna*, P. G. CALÀ ULLOA; *La filosofia aristotelico-tomista e le nuove forme di filosofia*, R. P. VERARDO. SEZIONE TEOLOGIA: a) IL VALORE DELLA TEOLOGIA: *La teologia come scienza*, P. G. GHINI; *Il primato della teologia*, P. L. CIAPPI; b) TEOLOGIA E STUDI BIBLICI: *L'insegnamento delle scienze bibliche nelle nostre scuole*, P. G. VITTONATTO; *Teologia e studi biblici*, P. G. BARILARO; c) TEOLOGIA SCOLASTICA E TEOLOGIA POSITIVA: *Teologia scolastica e teologia positiva*, P. M. DAFFARA; *L'aspetto attuale del problema teologico*, P. M. GIRAUDO; d) IL METODO NELLO INSEGNAMENTO TEOLOGICO: *La questione del metodo con speciale riguardo alla preminenza della teologia*, P. C. CASALI; *Il problema dei manuali*, P. I. COLOSIO. SEZIONE APOSTOLATO: a) LA S. PREDICAZIONE: *La preparazione al ministero della Predicazione nelle nostre scuole teologiche*, P. M. BONANNO; *Problemi attuali della S. Predicazione*, P. F. LAGAZZI; b) STUDIO E APOSTOLATO: *Vita spirituale, vita di studio e vita di apostolato*, P. G. OPPIDO; *L'insegnamento scolastico e l'apostolato*, P. A. FLORIS; c) LA STAMPA: *Il problema della stampa domenicana in Italia* P. T. CENTI.

CONCLUSIONE: *L'ufficio d'insegnante*, P. R. ADDAZI.

Le Conclusioni cui il Convegno pervenne furono redatte in forma di «desiderata» e presentate all'Autorità competente. Tra questi desiderata uno, formulato dietro la relazione e la discussione sul problema della Stampa, auspicava la fondazione d'una Ri-

vista di teologia e di filosofia a carattere tecnico, che fosse come l'organo comune attraverso cui si esprimesse e si diffondesse l'attività scientifica di tutta quanta la famiglia Domenicana italiana. Ecco il perchè, diciamo così, storico di questa Rivista, i cui intenti specifici sono stati esposti nella Presentazione.

PRIMO CONGRESSO NAZIONALE MARIANO DEI FRANCESCANI D'ITALIA — La Commissione Mariano-Francescana Internazionale, con sede a Roma, si fece promotrice d'un Primo Congresso Nazionale Mariano dei Francescani di Italia, dedicato alla Morte e all'Assunzione della B. V. Maria. Le conferenze, affidate tutte a studiosi della famiglia francescana italiana, furono tenute a Roma, dal 29 Aprile al 3 Maggio; quelle a carattere esegetico-speculative, nella sala del Palazzo della Cancelleria Apostolica; quella a carattere storico-positive, nell'Aula Magna del Pontificio Ateneo Antoniano. Furono presenti anche delegati stranieri. Alla pubblica discussione sui vari temi svolti, aperta l'ultimo giorno del Congresso, presero parte i più eminenti teologi romani. Riportiamo qui l'elenco delle conferenze delle due sezioni coi rispettivi nomi degli autori. Sezione I^a Eseguitico-speculativa: P. S. OLIVIERI: *La nozione teologica di Assunzione*; P. B. MARIANI, *L'Assunzione di Maria SS. nella S. Scrittura*; P. G. GIAMBERARDINI, *Il valore dommatico della liturgia assunzionistica*; P. E. CHIETTINI, *L'Assunzione di Maria SS. nella fede della Chiesa*; P. A. MARTINI, *L'Assunzione di Maria SS. nella luce della dottrina francescana intorno al primato di Cristo*; P. C. GENNARO, *La Morte e l'Assunzione della B. V. Maria nella luce del principio mariano scotistico*; P. E. CAGGIANO, *L'Assunzione della B. Vergine nei dommi mariani*; P. E. MAGRINI, *La Morte e l'Assunzione della B. V. Maria nella luce del virtuale rivelato*. Sezione II^a Storico-positiva: P. E. RECLA, *Il silenzio e la dottrina dei Padri sull'Assunzione di Maria Santissima*; P. A. MOSCONI, *L'Assunzione di Maria SS. negli Apocrifi*; P. D. BALDI, *La tradizione monumentale della Dormizione a Gerusalemme*;

P. L. DI STOLFI, *La Morte e l'Assunzione della B. Vergine nell'arte*; P. A. AMORE, *La Festa della Morte e dell'Assunzione della B. Vergine nella liturgia orientale dei primi otto secoli*; P. F. ANTONELLI, *L'Assunzione della B. Vergine nella liturgia occidentale*; P. P. VISENTINI, *L'Assunzione nel culto delle Province Francescane dell'Italia settentrionale*; P. A. FARNETI, *L'Assunzione nel culto delle Province Francescane dell'Italia centrale*; P. M. TRAVAGLINO, *L'Assunzione nel culto delle Province Francescane dell'Italia meridionale*; P. C. PIANA, *La Morte e l'Assunzione della B. Vergine nella letteratura medioevale*; P. D. SCARAMUZZI, *La Morte e l'Assunzione della B. Vergine nella Teologia Franciscana Italiana moderna*; P. G. AMERI, *La dottrina di D. Arnaldi sull'Assunzione della B. V. Maria*; P. M. BERTAGNA, *Il P. Remigio Buselli, O. F. M., e il movimento assunzionistico contemporaneo*; P. G. MATTEUCCI, *L'Assunzione di Maria SS. nelle Chiese separate d'Oriente*.

Da ultimo il M. R. P. C. BALIC', Rettore Magnifico del Pontificio Ateneo Antoniano, Presidente della Commissione Franciscano-Mariana Internazionale, parlò *Sulla definibilità dell'Assunzione*.

Nel chiudersi, il Congresso formulò e diramò il seguente Comunicato che ricaviamo da L'Osservatore Romano del 4 Maggio:

«1) Benché la maggior parte dei relatori abbia sostenuto che la nozione teologica di Assunzione sia costituita da tre elementi: morte, resurrezione e glorificazione del corpo, e che questi tre elementi rientrano nella rivelazione, il Primo Congresso Nazionale dei Frati Minori d'Italia unanimemente consente non essere necessario che nella stessa formula della definizione, ma bensì nell'argomentazione della eventuale Bolla, si faccia menzione dei due elementi presupposti: morte e resurrezione.

2) Per procedere con sicurezza alla definizione dell'Assunzione non è affatto necessario che i teologi stabiliscano che questa verità fu *formaliter impliciter* rivelata. Basta provare, con certezza morale, che questa verità fu da Dio realmente e veramente rivelata.

3) E' da ritenersi moralmente

certo che l'Assunzione è rivelata oggettivamente e realmente: a) nel Protoevangelo 3, 5; Lc. 1, 28, 38, 42; b) nei dommi mariani: Immacolata Concezione, Maternità, Verginità.

4) Però il più chiaro e più forte argomento della rivelazione della Assunzione e della sua definibilità è la fede della Chiesa docente e discente. Appare chiaro dal movimento assunzionistico, consacrato nelle *Petitiones* editate dai RR. PP. Hentrich e De Moos S. J.

5) Dai testi liturgici singolarmente considerati non si può dedurre la rivelazione divina dell'Assunzione. Però se si considera la liturgia come parte della Tradizione, poiché si tratta di una verità che non si poteva conoscere con certezza senza rivelazione, bisogna concludere a questo.

6) Il silenzio dei primi tre secoli della Chiesa sull'Assunzione della B. V. Maria è spiegabile soprattutto perché l'Assunzione fu rivelata oggettivamente sebbene oscuramente negli altri dommi.

7) Ritiene quindi opportuna la definibilità per presentare agli uomini avvinti al naturalismo e materialismo un richiamo alla stima della persona umana e ai destini futuri».

Nel foglio d'invito del Congresso si diceva: «Le conferenze scientifiche dei sullodati studiosi saranno raccolte e pubblicate in un volume della nuova collezione: «*Studia Mariana*». Finora non ci consta se tale pubblicazione sia stata fatta o no.

V CORSO DI STUDI CRISTIANI. — Pure in Assisi, promosso sempre dalla benemerita «Pro Civitate Christiana», si celebrò, dal 31 Agosto al 6 Settembre, il V Corso di Studi Cristiani che, sia per l'adesione inviata da quasi tutti i Presuli italiani, sia per la larga partecipazione di rappresentanze di tutte le regioni d'Italia, si affermò decisamente come un'istituzione nazionale. Non mancarono le rappresentanze straniere, quali la danese, la francese, l'olandese, la cinese e la russa. Tanto interesse di partecipazione al Corso era stato suscitato dal preannunciato intervento alla trattazione del tema di personalità italiane più note nel campo della teologia, della filosofia, della scienza, della

poesia e dell'arte. Tema prescelto di studio della Settimana erano le parole del Simbolo Apostolico « *Et incarnatus est... ex Maria Virgine* » e cioè: il mistero dell'Incarnazione del Verbo e il mistero della divina maternità di Maria. Pronunciò il discorso d'apertura della Settimana il Prof. CARLO BO, Rettore dell'Università di Urbino, che fece un'acuta diagnosi della situazione spirituale dell'uomo moderno non cristiano, rilevando come questi sia solo, disperatamente solo, e vada in cerca di quella salvezza che il cristiano, mai solo perchè congiunto a Cristo, trova promessa e attuata nel mistero dell'Incarnazione. L'argomento del tema propriamente detto venne trattato, nel suo doppio aspetto cristologico e mariologico, da diversi oratori laici ed ecclesiastici. Sul mistero del Verbo incarnato in sè, parlaron: sotto l'aspetto teologico, Mons. PIETRO PARENTE, del Pontificio Ateneo di Propaganda Fide; sotto l'aspetto filosofico-estetico, GUIDO MANACORDA; sotto l'aspetto soteriologico, il Prof. ALDO FERRABINO. Della Natività invece come di fatto storico narrato nel Vangelo parlò il P. GIUSEPPE MESSINA S. J. del Pontificio Istituto Biblico; della Natività nell'archeologia, il Prof. QUIRINO GIGLIOLI, dell'Università di Roma; della Natività nell'arte, PIERO BARGELLINI. Il Prof. MARIO BENDISCIOLI, dell'Università di Milano, parlò intorno al Verbo Incarnato creduto in tutto il mondo, mentre, per ultimo, l'on. Prof. GIUSEPPE BETTIOL, dell'Università di Padova, parlò del frutto dell'Incarnazione, che è la vera pace promessa a tutti gli uomini di buona volontà.

Del mistero della divina maternità di Maria, Mons. CARLO LANDUCCI trattò della promessa, cioè dell'immacolato concepimento di Maria; Mons. RAFFAELE BARATTA, dell'essenza e cioè della Vergine Madre; il card. ADEODATO PIAZZA, Patriarca di Venezia, del coronamento e cioè dell'Assunzione.

Furono ascoltati con molto interesse, l'uno per un certo candore soave d'esposizione tutto orientale, l'altro per un richiamo involontario di raffronto con la tragica situazione religiosa in cui versa il proprio paese, il cinese S. Ecc. il Dott. G. WU, Ambasciatore presso la Santa Sede, che informò sul Culto della Madonna in Cina, e il giovane russo Prof. ALES-

SANDRO PERNITZKY che lesse una conferenza sul Culto della Madonna in Oriente.

Altra nota d'interesse fu data alla Settimana dalla Presenza di due poeti: di SEM BENELLI che parlò su « *Il Cristianesimo nella mia arte* »; e di SALVATORE QUASIMODO che, dopo avere esposte alcune considerazioni intorno alla Verità della Poesia, lesse alcune sue ultime composizioni.

* * *

IL III CONVEGNO DI STUDI FILOSOFICI CRISTIANI. — Come gli altri due del 1945 e del 1946, fu tenuto all'Aloisianum di Gallarate, nei giorni 16, 17 e 18 Settembre, e vi parteciparono 27 professori universitari, mentre altri 27, invediti, inviarono la loro adesione. Furono presenti anche tre professori francesi, quali rappresentanti autorevoli del pensiero filosofico di Maurizio Blondel. I temi assegnati per il Convegno furono i due seguenti: « *Il punto di partenza della ricerca filosofica* » e « *Il pensiero filosofico di Maurizio Blondel* ». Sul primo tema la discussione, a cui presero parte tutti i convenuti, fu introdotta dal prof. STEFANINI, dell'Università di Padova; sul secondo, dal prof. SCIACCA. Non possedendo le relazioni, ci è impossibile darne, come vorremmo, un ragguaglio più particolareggiato.

* * *

Terza di questo dopoguerra e seguita a quelle di Firenze e di Venezia, la XXI SETTIMANA SOCIALE DEI CATTOLICI D'ITALIA ebbe a sede Napoli. E' da riconoscere che, data la natura del tema di studio prescelto — « *I problemi della vita rurale* » — nessun'altra sede avrebbe potuto essere tanto adatta quanto la Capitale del Mezzogiorno, essendo i problemi di questo — che sono, com'è noto, problemi essenzialmente rurali — usciti, in questi ultimi tempi, dal ristretto interesse regionale e entrati nell'ambito degli interessi intensamente nazionali. I lavori della Settimana si svolsero dal 22 al 28 Settembre. Il tema fu trattato con competenza e profondità sotto tutti i suoi vari aspetti: economici, sociali, morali, tecnici e pratici, come è dato giudicare dai titoli delle conferenze che riportiamo più avanti con, a lato, i

nomi degli autori. *Il problema dei lavoratori della terra nei suoi aspetti etico sociali*, Prof. FRANCESCO VITO, dell'Università Cattolica del Sacro Cuore; *La proprietà fondiaria con particolare riguardo a quella coltivatrice*, Prof. VITTORIO CIARROCCA, dell'Università di Roma; *La mezzadria e i suoi problemi*, On. Prof. GIUSEPPE PALLASTRELLI, Pres. Federaz. Tecnici Agrari; *Il fitto nei suoi riflessi economico-sociali*, Prof. BRUNO ROSSI, dell'Università di Macerata; *Latifondo, bonifica e colonizzazione*, Prof. GIOVANNI CANDURRA, dell'Università di Bari; *Il bracciantato nei suoi aspetti economico-sociali*, Prof. SILVIO GOLZIO, dell'Università di Torino; *La cooperazione agraria*, Prof. PIETRO MALAGODI della Confed. Coop. Italiana; *La organizzazione sindacale dei rurali*, Mons. PIETRO PAVAN dell'I. C. A. S.; *Assistenza morale e religiosa dei rurali*, Mons. LUIGI CIVARDI, Assistente centrale delle A. C. L. I.

La Settimana si chiuse con la lettura delle conclusioni a cui erano pervenuti i Settimanalisti attraverso le lezioni e le discussioni.

La « Società Italiana per gli Studi Filosofici e Religiosi » il cui organo è la *Rivista di filosofia neoscolastica*, costituitasi con nuovo Statuto e con nuovo Consiglio di Presidenza, riiniziò i suoi lavori il 24 Febbraio e tenne poi, nelle diverse tornate dell'anno, le seguenti conferenze: *Scienze e Filosofia*, P. CARLO GIACON, S. J.; *Lo storicismo di Benedetto Croce*, Mons. FRANCESCO OLGIATI; *Materialismo Storico e Razionalismo*, Prof. ANNA SOFIA ROVIGHI; *Pensiero Classico e Pensiero Moderno*, Prof. U. A. PADOVANI; *Psicologia e Fenomenologia*, P. A. GEMELLI.

Dell'« Istituto di Studi Filosofici », segnaliamo l'attività svolta nelle seguenti Sezioni:

Nella *Sezione Romana*, sul tema « Metafisica e scienza », parlarono, durante l'anno 1947, i professori: FILIASI CARCANO, FRANCESCO SEVERI, P. BEDA THUM, EMILE BRÉHIER, ETIENNE GILSON, TEODORICO MORETTI COSTANZI, A. G. FERRARA, ENRICO CASTELLI, GIOVANNI VACCA, LUIGI FANTAPPIÉ, PANTALEO CARABELLESE, ed altri. Le con-

ferenze saranno pubblicate nel prossimo fascicolo dell'*Archivio di Filosofia*, dedicato a « Metafisica e Scienza ».

Nella *Sezione di Milano* (Collegio Ambrosiano delle Scienze - Classe di Filosofia) furono svolti i seguenti temi: *Il problema della scienza*, Prof. GIOVANNI EMANUELE BARIÉ, dell'Università di Milano; *La fortuna di Vico in Francia*, Prof. JEAN CHAIX RUIZ, dell'Università di Aix en Provence; *Il fondamento critico del sapere*, Prof. MARIANO MARESCA, dell'Università di Pavia; *Il rapporto fra metodologia e metafisica e il problema dell'esistenza*, Prof. ENZO PACI, dell'Università di Milano.

Nella *Sezione di Catania*, dal Febbraio al Luglio, furono tenuti due corsi di pubbliche conferenze, ciascuna seguita da discussioni interne tra i soci. I CORSO « Il valore della scienza nel pensiero contemporaneo »: *Esistenzialismo e scienza*, Prof. SALVATORE NAVARRIA; *Fenomenismo e scienza*, Prof. GIUSEPPE BIANCA. II CORSO « Diritto e Stato nella dottrina filosofica »: *L'evoluzione del concetto di diritto*, Prof. GIOVANNI BIANCA; *Lo stato platonico*, Prof. CARMELO LIBORIZZI; *Stato e Lavoro nel pensiero contemporaneo*, Avv. ANTONINO GIUDICE.

Nella *Sezione veneta* (Seminario di Padova) furono tenute le seguenti conferenze:

E. TROILO, *Il pensiero di Leibniz*. G. CALÒ: *Figura e pensiero di Francesco De Sarlo*; L. STEFANINI, *La metafisica della Forma*; G. FLORES D'ARCAIS, *Lo spirito pedagogico di Vittorino, De Amicis, Pestalozzi*; N. BOBBIO, *Esistenza e Coesistenza*; E. OPOCHER, *Lo Stato e il problema della verità*; S. FACCHI, *Il postulato della scienza*, P. LUCA DA CARRÈ, *La filosofia di F. Orestano*; A. M. MOSCHETTI, *L'indulismo religioso di Piero Martinetti, e i suoi possibili sviluppi* U. CAMPAGNOLO, *Lo spirito europeo*; E. TROILO, *La filosofia della Storia e l'Etica del Marxismo*.

Di altre Sezioni non ci sono pervenute ancora notizie.

Attività culturali del 1948

DALL'ITALIA

1) A Roma dal 3 al 6 Gennaio si è svolto l'annuale CONGRESSO NA-

ZIONALE DEI LAUREATI CATTOLICI. Le relazioni generali sono state tenute: da S. E. Mons. A. BERNAREGGI sul tema: « *Verità e libertà* »; dal Prof. C. MAZZANTINI sul tema: « *Libertà economica, libertà politica, libertà spirituale* »; dal Prof. O. GIACCHI sul tema: « *Verità e democrazia* »; dal Prof. G. DOSSETTI sul tema: « *Libertà e democrazia* ». Di particolare interesse anche la relazione per i docenti universitari del Prof. L. STEFANINI sul tema « *La ricerca della verità* ».

2) LO STUDIUM CHRISTI, il centro di cultura e di vita diretto dalla Compagnia di S. Paolo, che a Roma si è tanto affermato per l'opera di luce e di bene che diffonde nei suoi annuali Corsi cristologici, e che vorremmo vedere esteso in tutta Italia, quest'anno nei mesi di Gennaio e Febbraio ha tenuto il X CORSO CRISTOLOGICO, diviso in due sezioni: una su « *Scienza e mistero* », l'altra sui « *Problemi filosofici del mondo moderno* ».

Lezioni della 1ª Sezione: S. E. Prof. G. GIORGI: *Gli orizzonti della nostra scienza*; Prof. G. BERNARDINI: *La scienza come costruzione mentale e come esperienza spirituale*; S. E. Prof. G. ARMELLINI: *L'universo nel tempo*; Prof. A. C. BLANC: *L'evoluzione della Terra*; Prof. B. FERRETTI: *Dalla fisica classica alla fisica dell'atomo*; Prof. G. POLVANI: *Il divenire del mondo fisico*; Prof. P. B. VAN HAGENS: *Conclusioni e misteri della cosmologia moderna*; Prof. G. MONTALENTI: *Le conquiste della genetica*; Prof. E. ZAVATTARI: *Istinto e biologia*; Prof. S. BEER: *Biologia e finalismo*; S. E. Prof. F. SEVERI: *La scienza e le soglie del mistero*.

Lezioni della 2ª Sezione: Prof. L. STEFANINI: *La vita come arte*; Prof. L. FANTAPPIÈ: *Relatività e concetto d'esistenza*; Prof. L. DE SIMONE: *Irrazionalità e fede*; Prof. M. F. SCIACCA: *Dio nella filosofia attuale*; Prof. N. PETRUZZELLIS: *Storicismo e coscienza storica*; Prof. G. BONTADINI: *Azione cristiana e machiavellismo*; Prof. G. LA PIRA: *Responsabilità dei pensatori*. Tutte le lezioni dei due Corsi saranno raccolte in volume. Chiedere a « Studium Christi »; Via Flaminio Ponzo 2, Roma.

3) All'Accademia Romana di San Tommaso il 18 Febbraio l'Accademico P. BARTOLOMEO XIBERTA, O. Carm. ha tenuto una dissertazione sul tema: *De Theologiis novis*, intorno cioè ai più recenti indirizzi della Teologia — quali modernismo, misticismo, agnosticismo, theologia salutis, theologia Kerigmatica, ecc. —, in quanto più o meno discordanti dalla Teologia tradizionale.

Il giorno 11 Febbraio alla stessa Accademia di S. Tommaso aveva tenuto un'altra conferenza l'Accademico Mons. TOMMASO DE DOMINICIS sul tema: *Primordi dell'energia nucleare*.

4) Ad Assisi il NAZIONALE CONVEGNO INVERNALE promosso dalla « Pro Civitate Christiana » è stato tenuto dal 2 al 5 Gennaio. Tema comune: *Cristo nell'Eucaristia, mito o realtà?* Hanno risposto, come al solito, rappresentanti di diverse discipline, e precisamente il giurista G. LA PIRA dell'Univ. di Firenze, il filologo F. ARNALDI dell'Univ. di Napoli, il teologo P. C. BOYER dell'Univ. Gregoriana, il fisiologo G. LAMBERTINI della Univ. di Napoli, l'archeologo C. CECHELLI dell'Univ. di Roma, S. E. I. WALSH Ambasciatore d'Irlanda presso la S. Sede.

5) Nella stessa cittadella di S. Francesco nella settimana dal 29 Agosto al 4 Settembre si svolgerà il VI CORSO DI STUDI CRISTIANI per intellettuali, organizzato dalla stessa « Pro Civitate Christiana ». L'argomento da trattarsi sarà: *Il mistero dell'Incarnazione*, sarà cioè il commento all'articolo del Credo: « *Et homo factus est* ».

Per informazioni e prenotazioni rivolgersi alla Segreteria della « Pro Civitate Christiana », Via S. Francesco 3, Assisi (Perugia).

6) Le varie Sezioni italiane dell'Istituto di Studi filosofici hanno ripreso anche quest'anno la loro attività per lo studio di problemi di filosofia più attuali e più urgenti.

Al CENTRO AMBROSIANO le conferenze in programma sono le seguenti: *Il problema religioso nell'Italia d'oggi* di U. SPIRITO; *Avviamento ad una soluzione del problema della storia* di F. BATTAGLIA; *Forma e sentimento nell'espressione artistica* di L.

STEFANINI; *Storia e metastoria* di G. CALÒ. Altre conferenze saranno tenute da filosofi stranieri, da MARCEL, BERGER e altri.

La SEZIONE DI ROMA tiene un corso di conferenze sul tema: *La crisi della nostra epoca*.

LA SEZIONE DI CATANIA tiene due corsi di pubbliche conferenze: una sul tema *Filosofia e letteratura*; l'altro sul tema *Caratteri fondamentali del pensiero moderno*.

7) A Milano, nell'Università Cattolica del S. Cuore, dal 27 Settembre al 2 Ottobre si terrà la *Settimana sociale dei Cattolici italiani*. Il tema generale è: *La comunità internazionale*.

8) A Roma nella Pontificia Università Gregoriana dal 20 al 25 Settembre sarà tenuta una SETTIMANA TEOLOGICA per Sacerdoti, specialmente per gli insegnanti di Teologia. Verranno trattate le questioni riguardanti il metodo teologico, l'origine dell'uomo, la sua elevazione allo stato soprannaturale, la persona di Adamo e il peccato originale.

* * *

DALL'ESTERO

1) Ad Amsterdam dal 18 al 25 Agosto si svolgerà il X CONGRESSO INTERNAZIONALE DI FILOSOFIA. Lo schema generale delle sezioni è il seguente: 1°) *L'uomo; l'Umanità; l'Umanesimo; l'Oriente e l'Occidente*;

2) *la Religione*. 2°) *Metafisica e Ontologia generale*. 3°) *Teoria dei valori*. 4°) *Logica e filosofia generale delle scienze*. 5°) *Filosofia delle scienze particolari*. 6°) *Il secolo di Spinoza e di Leibniz*. 7°) *Storia della filosofia*. 8°) *Filosofia orientale*.

Le conferenze per le sedute plenarie sono state affidate a P. BERNAYS, L. E. I. BROUWER, M. RUBER e S. RADHAKRISHNAN.

Le lingue ufficiali sono il francese e l'inglese.

Per informazioni rivolgersi al Prof. E. W. Beth, Segretario del Congresso, Bern. Zweerskade 23 I, Amsterdam.

2) Dal 3 al 10 Ottobre un altro CONGRESSO INTERNAZIONALE DI FILOSOFIA sarà tenuto a BARCELLONA sotto la presidenza del Prof. G. Juan Zaragüeta, direttore dell'Istituto «L. Vives» di Filosofia, in occasione del IV° CENTENARIO DELLA NASCITA DI FRANCESCO SUAREZ e del I° CENTENARIO DELLA MORTE DI GIACOMO Balmes.

I temi e le sezioni generali sono:

1°) *Il problema della conoscenza*; 2°) *Scienza e filosofia*; 3°) *I problemi della Metafisica*; 4°) *Filosofia sociale e giuridica*; 5°) *Suarez e Balmes nella storia della filosofia*.

Per informazioni rivolgersi al Segretariato del Congreso Internacional de Filosofía: Istituto «Luis Vives» de Filosofía, Serrano 123, Madrid, (España).

S. G.

Con approvazione Ecclesiastica e dell'Ordine - Bologna, 14 Maggio 1948

Direttore responsabile: P. G. M. GHINI O. P.

TIPOGRAFIA LUIGI PARMA - BOLOGNA - 5 - 1948

PERCHÈ CINQUE LE «VIE» DI S. TOMMASO?

SUMMARIUM. — Suntne, «viae» S. Thomae, tantum quinque vel plures? Huic sibi propositae solvendae quaestioni A. hoc modo respondet: primum statuit rectam solutionis methodum non ex divinae causalitatis analysi depromendam esse, sed ex analysi metaphysica illius realitatis - rei sensibilis - quod est obiectum proprium specificumque intellectus humani et ex qua «viae» initium sumunt; deinde, cum ex una parte huiusmodi analysis quinque tantum fundamentales aspectus in re sensibili revelet sc. existentiam et quatuor causas formalem, efficientem, finalem et materialem et, ex altera parte, comparatione facta, unicuique huiusmodi aspectui unaquaeque «via» plene correspondeat, A. concludit quinque esse «vias» S. Thomae ad Dei existentiam demonstrandam, cum plures esse nequeant.

I.

Che noi sappiamo, fin' ora, nessuno dei classici commentatori di S. Tommaso si è posto questo quesito. Ne abbiamo consultati un buon numero (1), ma, nei loro dotti commenti, non c'è stato dato di rinvenire nulla che si riferisca direttamente ad esso. Fra i tomisti più recenti molti hanno toccato, in un modo o in un altro, il nostro quesito e qualcuno se l'è posto anche esplicitamente (2), ma non pare che le loro risposte siano del tutto soddisfacenti. Quale la ragione di queste mancanze? Da parte nostra, rinunciamo a formulare una qualunque risposta poichè, se d'un fatto realmente accaduto non è sempre agevole determinare le ragioni del suo accadere, tanto meno è agevole stabilire le ragioni di ciò che non è accaduto: non soccorrendo nessun aiuto dalla realtà del fatto, ogni ragione assegnata come potrebbe essere la vera, così potrebbe essere falsa. D'altronde, per il nostro intento non è di tanta utilità conoscere i motivi per cui gli antichi tomisti non si posero il nostro quesito e i più recenti non l'hanno trattato fino in fondo. Per noi è sufficiente, qui, rilevare la lacuna e notare che da essa derivano non poche incertezze intorno alla questione certamente capitale delle «cinque vie».

(1) Capreolus, Ferrarensis, Cajetanus, Banez, Estius, Iohannes a S. Th., Nazarius, Sylvius, Contenson, De Godoy, Gonet, Gotti Billuart, Buonpensiere, Pègues.

(2) P. MOTTE, o. p., à propos des cinq voies, *Rev. des Sc. Phil. Theol.*, 1938, pag. 557 seg; Gilson, *Thomisme*, pag. 193; J. Wéber, *Essai de Méth. Thomiste* (1927), ch. XI; Daffara o. p. Dio, pp. 150-152.

Di queste per esempio, non si possiede ancora una « sistematica » veramente scientifica che le ordini secondo rapporti reali e non fittizi, in base alla loro intrinseca dipendenza. Nelle varie sistematiche finora tentate da questo o da quel teologo, da questo o da quel filosofo, non è difficile scorgere o una nuda ripetizione del testo del Maestro o generosi tentativi di soluzione rimasti, in parte almeno, infruttuosi. Dalla mancanza, poi, d'una esauriente soluzione del quesito è dipeso e dipende tutt'ora il perpetuarsi, qua e là tra gli autori, della discussione intorno alla natura delle « cinque vie »: se esse, cioè, siano argomenti d'ordine fisico o metafisico o anche — giacchè non è mancato chi, come ad esempio il Banez (3), lo ha pensato per la V^a via — d'ordine morale. Ma la lacuna più grave che a nostro avviso maggiormente dipende dalla non posizione o non soluzione del quesito, è costituita dal fatto che la dottrina sulla dimostrabilità dell'esistenza di Dio dalle cose con procedimento a posteriori, da S. Tommaso a noi, non ha fatto quei progressi, che pure sarebbe stato logico attendersi dopo tanto discorrerci sopra. E' stato, sì, difeso brillantemente e acutamente, contro chi lo impugnava il valore scientifico delle argomentazioni tomistiche, ma l'apporto positivo non è stato pari a quello apologetico o difensivo.

Ora, se col porre e risolvere il nostro quesito si riuscisse veramente a colmare tali lacune o, almeno, a indicare la strada per giungere a colmarle, nessuno potrà tacciarci d'aver aperta una questione da dilettanti, dovendo riconoscere, al contrario, ch'essa è una questione seria e necessaria. E' da notare infatti che la risposta al quesito può avere ed ha realmente un doppio interesse: un interesse relativo e un interesse assoluto. Rispondendo che le « cinque vie » sono cinque perchè S. Tommaso, pur conoscendone di più, ne ha elaborate soltanto cinque, è evidente che la risposta ha un interesse e un valore relativi unicamente alla dottrina tomistica e alla sua esegesi. Rispondendo invece che le « vie » sono cinque perchè cinque soltanto possono essere, almeno quanto al loro schema generale, è evidente che la risposta viene ad avere un interesse e un valore assoluti perchè, nel caso, essa fisserebbe i limiti stessi della ragione umana sul problema della dimostrabilità dell'esistenza di Dio dalle cose: la ragione o non potrebbe dimostrare l'esistenza di Dio o lo

(3) « Unde cum hae demonstrationes quas S. Thomas adducit, quaedam sint physicae, quaedam metaphysicae, partim etiam mo-

rales, ut ultima quae procedit ex gubernatione, quae potest ad mores aptari ». Com. in I, p. Q. 2, a. 3.

potrebbe soltanto seguendo la traccia delle « cinque vie » di S. Tommaso. E ciò sarebbe, naturalmente, ben altra cosa.

II.

Va premesso che non è possibile risolvere il quesito fondandosi su le parole esplicite dell' Angelico così com'esse sonano nei suoi testi, perchè egli, sia nel « *Contra Gentes* » che nella « *Summa* », nei punti in cui tratta dell' esistenza di Dio, troppo poco ci dice sul numero delle « vie ». Nella prima opera, a capitolo XIII del Libro I, introduce così il discorso: « fatto vedere che non è vano tentare una dimostrazione dell' esistenza di Dio, passiamo a esporre gli argomenti coi quali la dimostrarono tanto i filosofi quanto i dottori cattolici » (4). Detto ciò, espone quattro « vie » — quelle del moto, della causalità efficiente, dei gradi delle cose, del governo delle cose — rifacendosi per le prime tre ad Aristotele, per la quarta a Giovanni Damasceno e ad Averroè. La quinta « via » — quella desunta dalla contingenza, che sarebbe la « terza via » secondo l' ordine ricevuto definitivamente nella « *Summa* » — è esposta, com' è noto, nel capitolo XV, dove si parla dell' eternità di Dio. Nella « *Summa* » poi, q. II, a. 3, egli dice soltanto « che l' esistenza di Dio può essere dimostrata per cinque vie » (5), facendone seguire immediatamente l' esposizione senza aggiungere altro. Ma proprio queste sue parole « l' esistenza di Dio può essere dimostrata per cinque vie » fanno sorgere, legittima, la domanda: hanno esse un significato esclusivo e vogliono dire che di « vie » per dimostrare l' esistenza di Dio ve ne sono soltanto cinque e non più, oppure che, tra tante che ve ne sono, l' autore intende sceglierne pei suoi fini soltanto cinque? Nulla di decisivo è possibile ricavare da tali parole perchè esse, in sè, possono avere tanto l' uno quanto l' altro significato. Non ci resta quindi che seguire un' altra strada, i cui punti di partenza possono essere due. Trattandosi infatti di rapporti tra Dio e le cose come tra causa ed effetto, è evidente che, in senso assoluto, le possibilità aperte sono due; o si parte dalla considerazione di Dio per vedere in quanti modi Egli, come causa, può esercitare il suo influsso su gli effetti, o si parte dalla considerazione delle cose per vedere in quanti modi esse,

(4) Ostenso igitur quod non est vanum niti ad demonstrandum Deum esse, procedamus ad ponendum rationes quibus tam

philosophi quam doctores Catholici Deum esse probaverunt.

(5) « Deum esse, quinque viis probari potest ».

come effetti, possono ricevere influsso dalla causa. Nel tentare una sistemazione delle « cinque vie » la prima maniera di procedere piace già al Banez (6) e recentemente forse al P. Gredt (7). Ma questa strada è errata e, nell'apparente sua semplicità, conduce a delle complicità di pensiero, se non addirittura a delle contraddizioni. Per quanto, allorchè si parla di rapporti esistenti tra la causa e gli effetti, sia lecito in linea generale scegliere tra il metodo discensivo da quella a questi e il metodo ascensivo da questi a quella; non è tuttavia lecita la scelta del metodo quando si tratti di provare la esistenza della causa dagli effetti. Allora è necessario assolutamente partire dagli effetti, analizzarli attentamente secondo tutti i loro vari aspetti, per dimostrare che la causa esiste e perchè esiste e per quanti loro aspetti essi esigono che la causa esista. Ciò fatto, è facile pure ogni sistemazione degli argomenti possibili. Questi saranno tanti, quanti saranno gli aspetti riscontrati nelle cose. Come infatti in un procedimento a posteriori si parte dalle cose per dimostrare l'esistenza di Dio, così dall'analisi delle cose bisogna trarre la sistematica veramente scientifica dei modi possibili di dimostrazione o, nel caso nostro, delle « vie ».

Ma anche qui è possibile l'errore. Salvata la logicità del metodo, resta ancora possibile l'errore nella sua applicazione pratica, quando cioè si tratta di stabilire in che senso vanno prese le cose e sotto quali loro aspetti, sia per dimostrare, sia per classificare, poi, le dimostrazioni e sistemarle. Così, quanto al punto di partenza delle « cinque vie » di S. Tommaso, è certamente inesatto quanto è stato scritto da qualcuno, che cioè « le cinque prove son prese dalle leggi del creato, non in quanto sensibile o in quanto spirituale, ma del creato in quanto creato ». Da quel genio metafisico che era, l'Aquinate non si sarebbe mai sognato di prender le prove per dimostrare l'esistenza di Dio dalle leggi del creato in quanto creato. Chi parte dal creato in quanto creato, non ha più bisogno di dimostrare la esistenza di Dio, perchè il concetto di creato, essendo un concetto relativo, include già in sè il suo correlativo e cioè il Creatore, e cioè Dio. Quindi sarebbe inutile ogni dimostrazione. E' vero: le « vie » di S. Tommaso, partendo dalle cose, partono perciò stesso dal creato, ma non dal creato formalmente preso, bensì dal creato materialmente preso; quindi, dovendo assegnare rettamente il punto

(6) « *Elementa Philosophiae Aristotelico-Thomisticae* », Vol. II, pag. 201, Ed. 1937.

(7) *Ibidem*, I, c.

di partenza delle «cinque vie», basterà dire che partono dall'ente sensibile. Solo una esatta comprensione del vero punto di partenza delle «cinque vie» potrà anche fornirci il perchè del loro numero e darci i fondamenti per una sistematica scientifica.

III.

Propriamente le «cinque vie» di S. Tommaso partono dall'ente o da quella realtà che è l'oggetto proprio e specifico dell'intelletto umano, e questo è vero non già nel senso che S. Tommaso avrebbe potuto dare anche altro fondamento alle sue «vie», se lo avesse voluto; ma è vero nel senso ch'egli non poteva fare altro che così, per dare un fondamento veramente scientifico al suo procedimento dimostrativo. Non quindi questa o quella parte della realtà egli ha considerata, ma la realtà in quanto conoscibile come oggetto proprio e formale dell'intelletto umano durante il suo stato d'unione col corpo e, perciò, col senso. Dall'analisi metafisica di questa realtà egli ha tratti i fondamenti delle sue «vie» per salire sino a Dio; e diciamo «dall'analisi metafisica di essa», perchè è semplicemente assurdo che uno possa arrivare a Dio col ragionamento senza che questo ragionamento sia d'ordine metafisico. Molti, confondendo il dato di fatto e sperimentale col ragionamento che uno vi può imbastire sopra con principi metafisici, hanno qualificata qualche «via» di S. Tommaso come non metafisica; ma a torto, perchè la metafisica non cessa d'esser tale anche quando ha come suo presupposto un fatto sperimentale. La metafisica non tratta del non esistente, come alcuni credono, ma tratta e interpreta nel modo più profondo quel che esiste e solo quel che esiste, in qualsiasi maniera esista.

Ora, qual'è l'oggetto proprio dell'intelletto umano? E' l'essere in quanto si realizza nella realtà sensibile. Non è l'essere in sè nella sua pienezza e semplicità, ma l'essere limitato e circoscritto nella realtà sensibile. Come infatti l'intelletto, pur essendo in sè spirituale, è legato oggettivamente al senso nell'esercizio della sua attività; così l'oggetto o l'essere ch'esso attinge mediante il ministero del senso, per quanto trascenda come valore la capacità del senso, rimane tuttavia legato in qualche modo al senso e alla realtà sensibile. Niente v'è nell'intelletto che non sia stato prima nel senso.

Analizzata metafisicamente, questa realtà sensibile ci si rivela subito costituita di due principi entitativi che sono l'esistenza e

l'essenza. Per S. Tommaso questi due principi son realmente distinti nella realtà che è oggetto proprio del nostro intelletto.

Non è qui il caso di insistere su quel che i due termini significano e su quel che, esistenti come principi entitativi nelle cose, apportino di specifico in esse; a noi basta rilevare che per S. Tommaso questi due principi esistono nelle cose e vi esistono realmente distinti. Chiaro, dunque, che per dimostrare l'esistenza di Dio si può partire o dall'uno o dall'altro, o da tutti e due.

Mentre però l'esistenza si presenta con caratteri identici in tutte le cose e gode d'una semplicità nozionale assoluta, l'essenza delle cose sensibili, analizzata ulteriormente in se stessa, ci si rivela composta di due principi: d'un principio formale e d'un principio materiale. Il principio materiale è un principio quasi semplice nella sua indifferenziazione e omogeneo in tutte, mentre il principio formale è differenziante e specificante, quello per cui ogni cosa sensibile ha il suo proprio essere e agire specifico. Anche qui non è il caso d'insistere su queste cose notissime, basta il semplice richiamo e notare che le cose sensibili, analizzate nel loro essere rivelano tre principi: l'esistenza, la forma e la materia.

Senonchè una completa analisi della realtà postula, oltre lo studio dell'essere, anche quello dell'agire delle cose. Ed è qui che bisogna notare, ci sembra, che parlando dell'essenza delle cose sensibili composte di materia e di forma, l'essere principio attivo di azione compete al composto sensibile da parte della forma, mentre l'essere principio passivo o recettivo dell'azione altrui compete ad esso da parte della materia. La forma infatti è atto, la materia è potenza. In quanto atto, la forma dà l'essere e dà l'agire. Sebbene quindi la forma, nelle cose sensibili, non sia la stessa cosa che la essenza costituendone essa solo una parte, tuttavia sotto un certo aspetto può prendersi in luogo della stessa essenza; giacchè, essendo la materia un principio omogeneo in tutte le cose sensibili, queste vengono a possedere un'essenza specifica solo per la forma. Per la stessa ragione, benchè l'agire sia del composto e non della forma soltanto, tuttavia, essendo solo la forma atto, lo studio dell'agire va fatto secondo la forma e non secondo la materia che è solo potenza. L'agire poi può essere considerato sia secondo il principio da cui emana, sia secondo il termine a cui tende, e cioè può essere considerato sia secondo la causa efficiente, sia secondo la causa finale. Ogni agire infatti è una specie di movimento, e ogni

movimento è chiuso e determinato da due punti: dal principio da cui parte e dal termine cui arriva.

Posto ciò, è facile scorgere che attraverso l'analisi dell'ente sensibile o della realtà sensibile — che è l'oggetto proprio dell'intelletto umano — noi veniamo a scoprire nelle cose cinque aspetti fondamentali: l'esistenza, l'essenza composta di forma e di materia, l'agire considerato secondo la causa efficiente e secondo la causa finale, e cioè: l'esistenza e le quattro cause: formale, efficiente, finale e materiale. Oltre questi, non vi sono altri aspetti fondamentali nelle cose, perchè i cinque aspetti enumerati sono ricavati dalla analisi completa della realtà sensibile studiata secondo l'essere e secondo l'agire.

Se applichiamo, adesso, le « cinque vie » di S. Tommaso a questi cinque aspetti delle cose sensibili, noi scorgiamo che tra le une e gli altri c'è corrispondenza perfetta. Infatti:

a) all'esistenza corrisponde la III « via » della contingenza, perchè poter essere o non essere — che è l'essenza del contingente — spetta alla cosa in ragione dell'esistenza, non dell'essenza;

b) alla causa formale corrisponde la IV « via » dei gradi delle cose, perchè come è stato detto, se le cose sensibili sono poste in gerarchia in questo o in quel grado d'essere, ciò dipende in esse dalla forma, non dalla materia;

c) alla causa efficiente corrisponde, è chiaro, la II « via » desunta appunto dalla causalità efficiente;

d) alla causa finale corrisponde la V « via » desunta dall'ordine esistente nelle cose del mondo, e anche ciò è chiaro, perchè un ordine qualsiasi è concepibile solo in quanto si presuppone un fine da raggiungere;

e) alla causa materiale corrisponde la I « via » del moto, perchè dire ente mobile e ente materiale è dire la stessa cosa, in quanto il moto può avere fondamento solo nella materia.

In un ordinamento concepito a priori, quindi, le « cinque vie » dovrebbero susseguirsi così: I. la « via » della contingenza; II. quella dei gradi dell'ente; III. quella della causalità efficiente; IV. quella della causalità finale; V. quella del moto.

La ragione di tale sistematica delle « cinque vie » potrebbe essere esposta, brevemente, così: l'ente composto di esistenza e d'essenza

ha l'esistenza contingente, può cioè essere e non essere, perchè la sua esistenza è atto limitato dall'essenza; ha inoltre limitata anche l'essenza includente cioè non tutto l'essere in quanto tale, ma solo questo o quel grado d'essere, e ciò proprio perchè è distinta realmente dall'esistenza come potenza da atto. Ma le cose sensibili, oltre a tale limitazione, hanno in se stesse anche una seconda limitazione in quanto composte, nell'ordine fisico, di materia e di forma. Secondo la forma sono atto, secondo la materia potenza. L'essenza come forma è limitata, così, sia in linea d'essere che in linea d'agire. In quanto limitata in linea d'essere, è coartata a questa o a quella categoria di esseri, per es.: è forma vegetale e non animale, oppure è forma animale e non razionale, etc. In quanto limitata in linea d'agire, l'azione di cui essa è principio, può dipendere dall'azione altrui, e ciò sia secondo la causalità finale: per esempio, agisce perchè mossa da altra azione efficiente oppure perchè attratta da un fine impostole. L'essenza poi in quanto materia è potenza e, come tale, la radice d'ogni limitazione e il soggetto di ogni mutamento.

Con questo ragionamento, crediamo, si potrebbe giustificare l'ordinamento a priori delle «cinque vie». Infatti se è vero che un ragionamento a priori segue la via discensiva dal più perfetto al meno perfetto, sino all'imperfetto, volendo ragionare a priori in un ordinamento degli aspetti fondamentali riscontrati e riscontrabili, attraverso l'analisi, nelle cose sensibili, questo ragionamento non può che partire dall'esistenza, che è l'ultima attualità della cosa, e arrivare alla materia che è l'ultima potenzialità di essa. Come infatti l'esistenza in sè e di sè è atto semplice, così la materia in sè e di sè è potenza pura. Quella è la massima perfezione della cosa, questa la massima imperfezione.

IV.

S. Tommaso però ha ordinato le «vie» diversamente. Com'è noto, nella «Summa» le «vie» sono nel modo seguente: I. quella del moto; II. quella della causalità efficiente; III. quella della contingenza; IV. quella dei gradi dell'essere; V. quella dell'ordine delle cose mondane.

Ora diciamo subito che il Santo Dottore ha avuto pienissima ragione di ordinare le sue «vie» in tale maniera ed ha, con una tale sistematica, rivelato il suo altissimo senso scientifico. Infatti il suo

procedimento dimostrativo è a posteriori: egli vuole dimostrare l'esistenza di Dio come di Causa Suprema partendo dalle cose mondane e, da queste, secondo quell'aspetto che più d'ogni altro postula, pel suo esistere e pel suo essere spiegato, l'esistenza della Causa Suprema. Ora, se noi riflettiamo sui cinque aspetti riscontrati nelle cose sensibili, ci accorgiamo che tre di essi — l'esistenza, la causalità efficiente e la causalità finale — sono, in sè considerate, perfezioni assolute che non solo possono trovarsi formalmente anche in un essere avente in se stesso la propria ragion d'essere, ma che anzi solo a un tale essere convengono in senso pieno e proprio; due invece di essi — la causalità formale e la causalità materiale — implicano una imperfezione immanente: con questa differenza però, che la causalità formale, per quanto non perfezione semplice, costituisce tuttavia la parte perfetta della cosa che la possiede, mentre la causalità materiale, sia in sè che in chi la possiede, importa imperfezione. Ora, poichè un ente è tanto più autonomo, tanto più cioè trova in se stesso la propria ragion d'essere, quanto più è perfetto; è evidente che in un procedimento dimostrativo mirante a stabilire l'esistenza d'una causa esterna alle cose si debba partire appunto da quel lato di esse secondo cui maggiore e più palese s'avverte la loro imperfezione. Il qual lato, nelle cose sensibili, è costituito dalla causalità materiale che fonda in esse la potenzialità e, quindi, la mobilità. Quanto più, infatti, un ente è materiale, tanto più è in potenza, tanto più è mobile; quanto più mobile, tanto più è imperfetto. Certamente l'ente mobile è imperfetto, nella sua costituzione intrinseca, anche perchè possiede una forma propriamente detta, ma la imperfezione di esso non è ripetibile dalla forma in quanto tale, sibbene dalla forma in quanto limitabile e limitata di fatto dalla materia. Quindi l'esistenza d'una causa esterna alle cose sensibili non è dimostrabile dal fatto che queste esistono o agiscono efficientemente o secondo un fine; nè è dimostrabile primamente dal fatto che esse in qualche modo sono perfette per la loro forma; è dimostrabile, invece, in primo luogo solo dal fatto che sono enti mobili, aventi cioè in sè un principio di passività che li rende soggiacenti all'azione d'altri. Ecco perchè l'Angelico « come prima e più manifesta via » porta quella del moto. Basta infatti la semplice presenza del cambiamento nelle cose perchè si debba immediatamente concludere alla esistenza d'una causa esterna del movimento, in forza del principio che tutto ciò che si muove, si muove perchè mosso da altri, inclu-

dendo il movimento una riduzione della potenza in atto. Non c'è bisogno di altro.

Trovata nel movimento la chiave per entrare nel cuore stesso della imperfezione delle cose, S. Tommaso passa, con procedimento sempre a posteriori, a studiare l'agire. Può darsi che anche questo, per quanto perfezione in sè, riveli nondimeno, come esistente in tale soggetto, una qualche imperfezione che urga il ricorso a una causa esterna per essere spiegato. Ora, non è l'agire in sè che esige una causa esterna per il suo esistere, ma è l'agire subordinato, l'agire cioè che, per esistere, ha bisogno d'un precedente agire altrui. E questo agire subordinato veramente esiste: vediamo infatti, nel mondo, che molte cose agiscono dipendentemente dall'agire altrui, quindi poichè non si può procedere all'infinito nella subordinazione, deve esistere un primo agire indipendente e tutto subordinante.

In fondo, a ben considerare, questa seconda « via » è analoga a quella del moto, perchè come in questa il moto può avere la sua spiegazione solo in una causa movente esterna, così l'agire subordinato può trovare la sua ragion d'essere solo nell'agire della causa subordinante: la differenza è soltanto questa, che sopra è preso il moto in quanto tale, essendo in quanto tale imperfezione; qui, invece, è preso l'agire qualificato e cioè subordinato, perchè soltanto come tale esso è imperfezione.

Dall'agire, poi, si passa logicamente, nella terza « via », all'esistere. E il procedimento è identico al precedente: vale a dire: non è l'esistere come tale che postuli una estranea ragion d'essere, ma è l'esistere contingente, l'esistere che può essere e non essere. Questo veramente esiste come ci manifestano le cose col loro nascere e col loro perire. Dunque è necessario ammettere un'Esistenza assoluta, che non possa non esistere, come causa e ragion d'essere delle esistenze contingenti.

Dall'esistere si passa all'essenza che dell'esistere è il soggetto. Si ragiona allo stesso modo. L'avere un'essenza non rappresenta un'imperfezione, rappresenta però un'imperfezione l'avere un'essenza limitata a questo o a quel grado d'essere. Ora le cose che noi osserviamo sono tutte così limitate in quanto nessuna di esse rivela un'essenza includente l'essere in tutta la sua pienezza ed estensione. Dunque l'essenza perfetta, includente tutte le perfezioni, è al di fuori e al di sopra delle cose, come causa efficiente ed esemplare di esse.

E poichè le essenze poste in gerarchia in linea d'essere costituiscono un « cosmo » che si rivela principalmente attraverso le loro azioni tendenti tutte, pur nella loro molteplicità e varietà, alla realizzazione d'un fine; come ultima « via » S. Tommaso pone quella desunta dal governo delle cose. Esiste un ordine nelle cose e nelle azioni di esse che trascende la loro stessa capacità comprensiva e volitiva e, per il cui mantenimento o raggiungimento, molte di esse vi concorrono inconsciamente, senza alcuna cognizione del fine. Quindi deve esistere un supremo Ordinatore che abbia stabilito quel fine da raggiungere e che, pel suo raggiungimento, conservi l'armonia di tante cose sì diversamente operanti.

E così S. Tommaso con le sue « vie » risale dal movimento all'agire delle cose, dall'agire all'esistere, dall'esistere all'essenza, dall'essenza all'ordine che nel mondo regna, sotto la guida del suo Ordinatore.

Dalla materia prima che fonda la potenzialità e la mobilità delle cose e occupa, in quanto tale, il posto più lontano dall'Essere sussistente e costituisce, in sè considerata, quasi un caos informe e inordinato, si passa, attraverso i gradi medi dell'efficienza, dell'esistenza e dell'essenza sino all'ordine, sino all'armonia che fa del mondo delle cose sensibili un « cosmo » retto dalla Mente Divina.

Mai procedimento si sarebbe potuto escogitare più scientificamente a posteriori.

Riassunte in schema le « cinque vie » tomistiche possono essere espresse così:

I) Esiste l'ente mobile e mosso: quindi esiste l'ente Motore e Immobile.

II) Esiste l'agire subordinato: quindi esiste l'Agire subordinante e Indipendente.

III) Si dà una esistenza contingente: quindi si dà pure un'Esistenza necessaria che giustifichi la contingente.

IV) Esiste un'essenza limitata: quindi esiste un'Essenza illimitata che spieghi la ragion d'essere della limitata.

V) Esiste un ordine dominante le cose: quindi esiste pure l'Ordinatore. L'unione poi tra le due proposizioni di ciascuna « via » è fatta in base a quest'unico procedimento: se il fenomeno A osservato nelle cose, per essere spiegato, ha bisogno d'una causa esterna,

questa causa esterna non può essere costituita da un altro fenomeno A omogeneo al precedente nè da una serie infinita di essi; ma è necessario ammettere l'esistenza d'una realtà B che sia al di fuori e al di sopra del fenomeno A e a ogni sua possibile serie concepita anche infinita. Il movimento delle cose può essere spiegato solo da un Motore immobile; l'agire dipendente solo da un Agire autonomo; la esistenza contingente solo da un' Esistenza necessaria; la essenza limitata solo da un' Essenza infinita; l'essere ordinato solo da un Ordinatore. In una parola: l'ente imperfetto non può essere spiegato da un altro ente egualmente imperfetto, ma solo dall'ente perfetto, anzi dallo stesso Essere: Dio.

L'esistenza così di Dio non viene rivelata dalla perfezione delle cose, ma dalla loro imperfezione. La perfezione ci potrà far conoscere in qualche modo l'essenza di Dio, ma solo l'imperfezione delle cose, nel procedimento dimostrativo a posteriori, ci dà la sua esistenza.

Possiamo ora, ci sembra, tirare le conclusioni del nostro ragionamento e formulare la risposta al quesito propostoci: e affinché le nostre conclusioni siano ben chiare ed esprimano tutt' intero il nostro pensiero intorno alla questione delle « cinque vie », risponderemo, concludendo, sui tre punti seguenti: a) sul loro numero; b) su la loro natura; c) sul loro sviluppo.

a) Numero delle « vie ». Se è giusta la nostra posizione, che cioè una sistematica veramente scientifica delle « cinque vie » va tratta non dall'analisi della causalità divina, sibbene dall'analisi di quella realtà da cui le « vie » prendono le mosse; e se è esatta inoltre, da una parte, la nostra analisi metafisica della cosa sensibile rivelante soltanto cinque aspetti fondamentali in essa e, dall'altra, la corrispondenza da noi stabilita tra questi cinque aspetti e le « cinque vie »; la risposta, riguardo al loro numero e al perchè di esso, non può essere che semplice e categorica. Le « vie » di S. Tommaso sono cinque perchè non possono essere sei; e non possono essere sei perchè soltanto cinque sono gli aspetti fondamentali riscontrati nella realtà sensibile -- oggetto proprio dell'intelletto umano -- da cui le « vie » son tolte, e cioè: l'esistenza, la causa formale, efficiente, finale e materiale. Il che vuol dire, di conseguenza, che la ragione umana o dovrà rinunciare a dimostrare a posteriori l'esistenza di Dio o lo potrà soltanto seguendo la traccia delle « cinque

vie» tomistiche. Fuori di esse non si può andare, appunto perchè esse includono, come propri punti di partenza, tutti gli aspetti fondamentali in cui è risolubile, dal lato metafisico, la realtà sensibile studiata sia secondo l'essere che secondo l'agire. Ciò è talmente vero che ogni altra «via» escogitata di quando in quando da questo o da quel pensatore e presentata da lui come nuova e distinta dalle tomistiche o è stata sempre scartata come non valida o è stata sempre ricondotta a qualcuna delle tomistiche. Questo fatto — l'impossibilità cioè di tracciare una nuova «via» che non fosse riducibile a nessuna delle tomistiche — constatato da quanti si sono occupati del problema della dimostrabilità dell'esistenza di Dio dalle cose, costituisce, da un lato, un'eloquente conferma della giustezza del nostro ragionamento e della sua conclusione, e riceve, dall'altro lato, e proprio da quanto è stato detto, la sua spiegazione. Prima s'imponeva e costituiva, quasi, per così dire, un'aporia inevitabile, senza però che si sapesse assegnare una ragione esplicativa del suo imporsi; adesso invece tale ragione risulta ci sembra, bene assegnata.

b) Natura delle «vie». Più sopra, durante il corso del ragionamento, abbiamo già detto di sfuggita che è assurdo concepire una dimostrazione dell'esistenza di Dio che non sia d'ordine metafisico; qui, a conclusione, ripetiamo che tutt'e cinque le «vie» di S. Tommaso sono metafisiche, sia perchè esse valorizzano, come abbiamo veduto, cinque aspetti metafisici della realtà sensibile sia perchè sono basate e rette tutte su e dall'unico principio metafisico della causalità efficiente. Per quanto infatti le «vie» di S. Tommaso partano da cinque aspetti formalmente distinti della realtà sensibile e per quanto concludano a cinque attributi distinti di Dio, tuttavia esse direttamente e primamente concludono a tali cinque attributi divini sempre come alla causa efficiente del relativo aspetto esistente nelle cose. Di modo che ogni «via», come risulta dall'analisi approfondita del suo procedimento, include sempre quella specie di argomentazione che è possibile costruire sui rapporti tra l'effetto e la sua causa efficiente estrinseca. In altre parole, ogni «via» ripete a suo modo, secondo le leggi dell'analogia di proporzionalità propria, questo identico argomento: esiste il tale o tal altro effetto, quindi esiste pure la sua tale o tal'altra causa efficiente estrinseca. Donde segue che ogni «via», proprio per questo suo ripetere proporzionalmente l'identico argomento, costituisce da sola una vera prova. Non soltanto le «vie» globalmente prese, come alcuni hanno pen-

sato, dimostrano l'esistenza di Dio, ma ciascuna « via » in sè e di per sè, pur concesso che una potrà riuscire più o meno evidente dell'altra.

c) Sviluppo ulteriore delle « vie ». - Parlare di ulteriore sviluppo delle « vie », una volta che si è concluso all'impossibilità di elaborarne delle nuove non riducibili alle cinque tomistiche, pare una contraddizione. Eppure non è così. Per ulteriore sviluppo non intendiamo un trovare nuove « vie » distinte da quelle di S. Tommaso, ma intendiamo soltanto una ripresa dei cinque aspetti fondamentali delle « vie » e un ripensamento nuovo di essi secondo tutti i possibili modi di argomentare. Già S. Tommaso ci dice che Aristotele « procede da parte del moto per due vie » (8), cioè per due diverse maniere di formulare lo stesso argomento del moto. Se questo è vero; se cioè il moto fu fecondo di due diverse considerazioni nelle mani, diciamo così, d'un forte pensatore quale era indubbiamente lo Stagirita; non saranno anche gli altri aspetti — l'esistenza, la causa formale, efficiente e finale — fecondi di almeno altrettante considerazioni ciascuno?

Noi crediamo di sì, e ci auguriamo che sorga un forte pensatore capace di tentarlo con profitto.

P. SAMUELE GIULIANI

(8) « Primo autem ponemus rationes quibus Aristoteles procedit ad probandum Deum

esse. Qui hoc probare intendit ex parte motus daubus viis ». Cont. Genf. I. C. XIII.

SCIENZA E FILOSOFIA NEI CONTEMPORANEI NEOSCOLASTICI

SUMMARIUM. — Recensentur suisque cum rationibus exponuntur praecipuae opiniones recentium Neo-Scholasticorum, qui scientiae ac philosophiae vim agnoscunt. Contra eos qui ob rationes practicas aut theoricis distinctionem atque separationem scientiae a philosophia ponunt, et eos qui tam incerte loquuntur ut non evidenter eorum opinio appareat, aliqui auctores, clare distinctione Metaphysicae a Philosophia Naturali inducta, unionem Philosophiae Naturalis cum Scientiis Empiricis defendunt.

Prima di prendere una qualsiasi posizione, crediamo opportuno passare in breve rassegna gli autori che hanno dato un giudizio esplicito sulla questione dei rapporti tra scienza e filosofia, specialmente i cosmologi e quei neoscolastici che hanno più dimestichezza con le scienze naturali odierne.

La curva descrittiva di queste opinioni va progressivamente da un'estrema, chiamiamola, sinistra, in cui le scienze odierne vengono separate dalla filosofia, anche dalla filosofia naturale (la quale, secondo la tendenza Wolfiana (1), viene così a far parte della metafisica e con questa fondata solo sull'esperienza volgare), fino a una estrema destra, dove le scienze odierne non vengono separate e nemmeno distinte dalla filosofia naturale, ma unite con questa, formando una scienza che, benchè ben distinta dalla Metafisica, è tuttavia utile anche a questa.

E' necessario tener sempre presente questa preliminare indicazione di una gamma progressiva da sinistra a destra per capire il posto che ciascun autore occupa nel quadro delle opinioni e per

(1) Il Wolff fa la Cosmologia e la Psicologia con l'Ontologia parti della Metafisica.

Vedi Wolff Ch. *Philosophia rationalis sive Logica*. Francofurti 1740. *Discursus praeparatoris de Philosophia in genere*. Cap. III: *De partibus philosophiae* pag. 36, par. 79: «Psychologia et Theologia naturalis nonnumquam Pneumaticae nomine communi insigniuntur, et Pneumatica per spiritum scientiam definiri solet. Ontologia vero, Cosmologia generalis et Pneumatica communi Metaphysicae nomine compellantur. Est igitur

Metaphysica scientia entis, mundi in genere, atque spirituum».

Lo stesso afferma più in là parlando della precedenza della Metafisica nelle vere dimostrazioni: «Liquet ex demonstratis quod Physica, si singula accurate in ea demonstranda, ex Cosmologia generali et Ontologia principia mutuatur. Sed Cosmologia generalis et Ontologia sunt Metaphysicae partes. Physica igitur ex Metaphysica principia petit» par. 94.

comprendere il contributo di ognuno e le differenze o, a volte, addirittura sfumature di pensiero che sensibilmente o insensibilmente distinguono un autore dall'altro.

Altrimenti questo studio potrà generare confusione nella mente del lettore o almeno apparire come un ingiustificato e illogico e superfluo agglomerarsi di opinioni e di testi o un inutile ripetersi delle due principali sentenze.

Dei Neoscolastici la corrente più numerosa è quella che accetta questa distinzione e separazione fra sapere scientifico e sapere filosofico.

E' nota la distinzione specifica del Maritain fra scienza e filosofia. Egli ha tutta la buona intenzione di salvare tutti i principi aristotelici e di non sacrificare il nuovo stato delle scienze. Si tratta solo di adattare detti principi alle nuove scoperte della scienza (2).

Egli espone in più luoghi questo suo punto di vista. Si può vedere però meglio in « *Distinguer pour unir ou les degrés du savoir* » nel cap. II « *Philosophie et science expérimentale* », dove, dopo aver posto la distinzione tra scienze di spiegazione o deduttive, che sarebbero le scienze filosofiche e le matematiche, e le scienze di constatazione, che sarebbero quelle empiriche, e, dopo aver accettato la teoria e i tre gradi d'astrazione degli antichi per la distinzione delle scienze, divide la fisica degli antichi in due classi di scienze. « Noi possiamo dunque ora distinguere — egli dice — in questa Fisica, come termini estremi, due classi di scienze: le scienze di constatazione, scienze anzitutto induttive, che noi possiamo chiamare scienze empiriche della Natura sensibile, e una scienza dell'essere corporale propriamente esplicativa, la Filosofia della Natura sensibile » (3).

E volendo precisare questa sua posizione, mentre afferma con la tradizione scolastica che i concetti della Metafisica si risolvono nell'essere in quanto essere, e quelli della Matematica nella quantità ideale, riguardo alla Fisica, invece, ritiene che i concetti della filosofia della natura si risolvono nell'ente sensibile, fermandosi sull'essere, con « *l'accent sur ens* », perchè essendo scienza di spiegazione, scienza deduttiva dell'essere corporale, essa scopre la natura e

(2) MARITAIN J. — « *Science et Philosophie* » in *Acta 2i Congressus Thomistici Internationalis Romae habiti a. 1936*. « Mais le développement moderne des sciences apporte ici au philosophe une donnée nouvelle..., et devant cette donnée nouvelle il nous

faut trouver une application nouvelle des principes anciens, ce qui ne détruit pas ceux-ci, mais témoigne de leur vitalité et de leur efficacité » pag. 264.

(3) MARITAIN J. — « *Distinguer pour unir ou Les degrés du savoir*, Paris 1932 pag. 76.

le ragioni d'essere del suo oggetto, venendo così ad essere in una certa continuità con la Metafisica (4). Per le scienze empiriche i concetti si risolvono nell'essere sensibile, fermandosi su sensibile, con l'accento su sensibile. « E' nello stesso sensibile, nelle stesse determinazioni osservabili che essa tenderà a risolvere tutti i suoi concetti » (5).

Allontanandosi o liberandosi così un po' dagli schemi semplici e lineari degli aristotelici ci dà indi un quadro sinottico non molto chiaro della sua posizione e divisione (6). Infatti su di uno stesso piano, nonostante il diverso grado di astrazione e la distinzione specifica, per la ragione che hanno in comune come oggetto esseri reali o che possono esistere (attuali o possibili) pone la Metafisica, che si risolve nell'essere *ut sic*, e la Fisica, sia come la Filosofia della natura, che si risolve nell'essere sensibile, sia come scienza empirica, che si risolve nel sensibile dell'essere. Su di un altro piano, per il fatto che può avere per oggetto tanto un essere reale quanto un essere di ragione o fittizio, pone la Matematica.

La luce o l'intellettualità del primo grado d'astrazione è come una partecipazione di quella superiore del terzo. E così si comprende come, seguendo la legge di attrazione dell'inferiore al superiore, le scienze empiriche della natura abbiano subito presso gli antichi la attrazione della filosofia, cioè della metafisica e della filosofia della natura. Ma poichè anche la Matematica è scienza deduttiva o *propter quid*, perciò anch'essa può fare l'ufficio di regolare il sapere inferiore, come prima aveva fatto la filosofia. E questa prodigiosa invenzione o meglio applicazione, fatta in questi ultimi secoli, di scienze fisico-matematiche o di scienza media, che è materialmente fisica e formalmente matematica, si è mostrata oltremodo utile per il progresso delle scienze. Si spiega così l'attuale attrazione delle scienze empiriche verso le matematiche, e non più verso la filosofia.

Inoltre per il Maritain, realista e scolastico, la filosofia scolastica, la filosofia della natura e la metafisica, parte dall'esperienza, però non dall'esperienza scientifica, che riflette e perfeziona e corregge, se è necessario, e si estende anche a fatti nuovi e inosservati, ma dalla esperienza volgare, dall'esperienza che ha ordinariamente il volgo con la conoscenza naturale spontanea dei sensi e con il

(4) MARITAIN J. — *Op. cit.* (Distinguer... », pag. 77.

(5) MARITAIN J. — *Op. cit.* p. 77: « C'est dans le sensible lui-même, dans les determi-

nations observables elles-même qu'elle tendra à résoudre tous ses concepts »,

(6) MARITAIN J. — *Op. cit.*, « Distinguer... ». Le tableau des sciences pag. 78 e seguenti.

buon senso della ragione. Egli infatti esplicitamente afferma che «*experientia, quae ad basim Metaphysicae invenitur, est experientia vulgaris, obvia, non illa exquisita quae ad mensurationes scientiae mere positivae ducit. Insuper, difficile est in scientiis modernis secernere conclusiones certas ab hypothesibus quae probabilem tantum habent valorem: philosophus autem in vanum laboraret, si doctrinam suam successivis hypothesibus accommodare vellet*» (7).

Una simile posizione ripete e difende il Boyer. Egli nella relazione presentata all'VIII° Congresso Nazionale di Filosofia a. 1933 «*Dell'autonomia della filosofia rispetto alle scienze*» rivendica alla filosofia un oggetto proprio, distinto da quello delle scienze sperimentali, rivendica l'autonomia o indipendenza dell'una dalle altre. E la ragione precipua, se non unica, piuttosto di ordine pratico, è in fondo la stessa del Maritain. «*Si tratta infatti — egli dice — dell'esistenza stessa della Filosofia. Se per esistere e per compiere con successo le proprie mansioni, la Filosofia richiede lo sviluppo delle scienze, tutto il pensiero filosofico che precedette i secoli XVI-XVII deve giudicarsi senza valore, o almeno senza valore di verità. Vi è di più: se la riuscita della Filosofia nei suoi essenziali compiti dipende dallo stato delle scienze, «chi potrà mai mettere qualche fiducia nelle soluzioni della filosofia d'oggi? Per quanto ammirabili siano le conquiste pratiche e teoretiche delle scienze, se si pensa però alle conquiste future, non si deve giudicare che tra alcuni secoli, lo stato odierno delle scienze apparirà assai imperfetto e che tutto ciò che si appoggerà sopra di essi sembrerà molto vacillante? E così verrebbe autorizzato lo scetticismo, il più temibile nemico della filosofia*» (8).

Anche Fatta ritiene la distinzione tra filosofia e scienza, tra la Cosmologia e le scienze empiriche. «*La cosmologia, metafisica applicata al mondo corporeo, è, come tale, «al di là fisica»; è distinta dalle varie particolari scienze fisiche e naturali e le sovrasta...*

La Cosmologia — considerata nella sua struttura schematica ed essenziale — poggia non su fatti «scientifici», ma per usare l'espressione dello stesso Maritain, su fatti «filosofici», cioè su quei fatti di ovvia esperienza che bastano a servire quale piattaforma per la filo-

(7) *Acta Hebdomadae Thomisticae*, Roma 1924, pag. 276.

(8) BOYER C. — *Dell'autonomia della filosofia rispetto alle scienze*. In atti VIII Con-

gresso Nazionale di Filosofia, Roma 1933, pag. 115. Vedi anche *Cursus Philosophicus* Vol. I. *Introductio. Relatio Philosophiae ad scientias* pag. 48-49.

safia del buon senso, come l' esistenza dell' essere, la pluralità di enti, il mutamento » (9).

Ma riconosce l' importanza e l' influenza di certe scoperte scientifiche sul corso del pensiero filosofico, e perciò la sua opinione è fluttuante fra il sì e il no, fra l' unione o la distinzione.

Concede quindi che « la Cosmologia non poggia precisamente su « fatti scientifici », ma questi rappresentano un materiale sempre nuovo alla elaborazione filosofica ed esigono di essere vagliati e interpretati alla luce dei principi » (10). E in una nota ha queste altre parole: « Bisogna, infatti, malgrado l' aspirazione dello spirito umano alla unità del sapere, che scienza e filosofia lavorino in distinte sedi e con coscienza della reciproca netta distinzione; ma bisogna purtuttavia, malgrado la divisione del lavoro e la distinzione tra i vari rami del sapere, ritenere possibile in ulteriore sede di sintesi filosofica — per quanto arduo il compito possa riuscire — l' unione delle scienze e della filosofia in un organismo unico: l' unità del sapere, aspirazione del nostro spirito, è bensì un ideale, ma non è una chimera » (11).

In breve vorrebbe forse dire che la cosmologia è distinta, ma non separata dalle scienze. Insomma non è deciso come i precedenti a romperla completamente con la scienza, ma nemmeno si vuole allontanare dalla loro posizione.

Una simile confusione si vede anche nel Nys quando vuol dare un giudizio su questi rapporti. Mentre distingue la cosmologia dalle scienze naturali e la chiama metafisica, la pone poi in continuità con le scienze sperimentali (12).

L' Hoenen, nel voler assegnare un fondamento teorico a questo stato di fatto di separazione fra scienza naturale e filosofia naturale, ammette un diverso oggetto formale: quello della Cosmologia è la ricerca delle cause ultime dell' ente mobile, quello delle scienze è l' indagine delle cause prossime. La cosmologia cerca dunque « *quomodo ens mobile sit ens* », per cui vien definita *scientia de corpore physico considerato sub lumine methaphysicae*, de ente mobili ut est ens » (13).

(9) FATTA M. — « *Cosmologia e scienze* » in *Rivista di Filosofia Neoscolastica* a. 1933, pag. 94.

(10) FATTA M. — *Op. cit.* pag. 95.

(11) FATTA M. — *Op. cit.*, pag. 94, nota 1.

(12) NYS — *Cours de Philosophie*. Louvain 1928. Vol. VII; *Cosmologie*; tom. I. Avant-propos, pag. 1:

« Bien que la cosmologie se différencie par sa méthode et son but des sciences naturelles, elle s' en montre cependant tributaire dans une large mesure. Elle est une méta-

physique, mais en continuité avec les sciences physiques. Sans doute, elle s' intéresse surtout, aux fait scientifiques, mais elle ne saurait rester indifférente à l' égard de ces théories qui, à une époque donnée, semblent dominer tout le domaine de la science ».

(13) HOENEN P. — *Cosmologia*. Roma, 1936. Introductio pag. 2.

« Ut huius distinctionis, quae propter rationes potius practicas admittenda est, fundamentum quoddam theoreticum habeatur, ita dicere possumus. Omnes hae scientiae

Così l'autorevole cosmologo gesuita nella sua bella opera di cosmologia.

Nè troviamo l'Hoenen più chiaro quando nell'articolo «De constitutione corporum» (14) parla in un modo più diffuso e più concreto delle relazioni tra scienza e filosofia, facendo cioè l'applicazione alla fondamentale questione della costituzione dei corpi. Afferma, per esempio, nelle prime pagine (pag. 176 e seguenti) che la specificazione iniziale della teoria generale della materia e della forma dallo stesso Aristotele poteva e doveva essere introdotta dall'esperienza rivelante l'esistenza degli elementi e dei misti. Dato sperimentale sarebbe anche la presenza delle qualità degli elementi nel misto. Tuttavia quando si tratta dell'unità dell'essere corporeo e della forma degli elementi, il problema diventa strettamente metafisico e il dato dell'esperienza non sarebbe causa, ma occasione soltanto della specificazione.

Conclude, per esempio, nelle ultime pagine con la non separazione e con la distinzione tra le scienze e la filosofia naturale, assegnando al fisico teorico la ricerca delle cause prossime, al filosofo (naturale?) la scoperta della connessione tra cause prossime e ultime ossia la specificazione della teoria metafisica (15).

In una risposta al P. Fernandez precisa che la filosofia naturale non è metafisica, ma ha inizio da principi metafisici e procede sempre sotto la luce della metafisica.

Giacon nella sua recente pubblicazione «Scienze e filosofia» (16) tratta esplicitamente nel Cap. I il problema delle relazioni tra scienza e filosofia. Egli segue in fondo la scia dei precedenti; ma fa un passo più avanti, nè chiama Metafisica la Filosofia della natura. Seguiamolo brevemente nella sua facile esposizione.

Anzitutto in modo vago difende l'esistenza della filosofia, assegna

inquirunt in causas entis mobilis; inde in obiecto materiali inter se et cum philosophia naturali conveniunt. Obiectum formale earum erit diversum, et quidem tali modo, ut cosmologiae relinquantur inquisitio in causas ultimas entis mobilis, dum scientiae illae in causas proximas phaenomenorum entis mobilis inquirunt. Cosmologia tunc inquirat... quomodo ens mobile sit ens.... Est igitur cosmologia scientia de corpore physico considerato sub luce metaphysicae de ente mobili ut est ens ».

(14) HOENEN P. — «De constitutione corporum» in Acta secundi congressus thomistici internationalis. Romae 1936, pag. 173-196.

(15) HOENEN P. — *Op. cit.* pag. 190: «Inde: etiamsi dictum est non esse sepa-

rationem inter scientias et philosophiam naturalem, distinctio tamen quaedam admitti potest. Inquirere in illas causas proximas, quae sunt explicationes eorum quae experientia detegit, erit munus physici theoretici, qui hucusque in physica classica id fecit; dein connexionem quaerere inter has et causas primas, seu specificare theoriam metaphysicam, erit munus philosophi. Haec, ni fallor, distinctio admitti potest non obstante unitate fundamentali utriusque partis. Sed precor: ne urgeamus nimis distinctionem; philosophus naturalis physicam callere debet et utinam physici callerent philosophiam naturalem!».

(16) C. GIACON S. I.: *Scienze e filosofia*. Ed. Marzorati. Como 1946.

ad ogni scienza un proprio valore, un proprio significato, un proprio oggetto, un proprio metodo, rivendica un mutuo rispetto tra loro e quindi l'autonomia di ognuno, ma riconosce anche l'utilità e la necessità d'una mutua collaborazione delle scienze e conoscenze che s'aggirano su di un medesimo oggetto.

Poi precisa ancora meglio i limiti dell'autonomia e gli elementi della collaborazione tra filosofia e scienze. Esclusa una parte relevantissima della filosofia che può porre e sviluppare e risolvere i suoi problemi senza richiedere alcuna collaborazione delle scienze, si ferma un po' più a lungo sulle relazioni che intercedono tra la filosofia della natura e le scienze sperimentali. L'una e le altre possono considerare lo stesso oggetto (per esempio il movimento, la combinazione chimica, il colore, il fenomeno della vita), ma sotto un diverso punto di vista. «Diverso — egli dice — è il punto di vista: per le scienze il punto di vista è il sensibile, l'osservabile, il misurabile, la superficie, per così dire, della realtà; per la filosofia è l'intelligibile, l'astratto, l'universale, l'interno e l'essenza della realtà». Accetta l'affermazione di A. Levi: «La scienza ha l'ufficio di interpretare razionalmente i diversi aspetti dell'esperienza, la filosofia di interpretare la natura della realtà», e afferma l'autonomia delle scienze e della filosofia della natura: «Questi punti di vista ben distinti, paralleli, permettono l'esistenza e la rispettiva autonomia delle scienze sperimentali e della filosofia della natura» (17).

Poichè gli elementi dei problemi e delle teorie della filosofia sono di tutt'altro ordine di quelli delle scienze, in quanto la filosofia si interessa di «entità che rispondono ai nomi di sostanza e di accidente, di cui le scienze non si occupano» l'indipendenza è evidente. «Non devono quindi le scienze almeno nei loro inizi e nelle loro linee fondamentali, dipendere dalle speculazioni della filosofia e basarsi su di esse, come non deve la filosofia attendere i dati elaborati dalle scienze e basarsi su di essi. Non vi è, in questo senso, una dipendenza essenziale, in modo cioè che, per es., la filosofia, e anche la filosofia più strettamente della natura, non possa far nulla senza dipendere dalle scienze (18).

Questo è possibile perchè anche la filosofia della natura si fonda sull'esperienza volgare. «La filosofia, e anche la filosofia della natura, trova nell'esperienza i mezzi della sua attività principale. Non deve quindi la filosofia, almeno nella sua parte fondamentale, temere

(17) C. GIACON — *Op. cit.* pag. 17.

(18) C. GIACON — *Op. cit.* pag. 18.

di dover cambiare le soluzioni dei suoi problemi a causa dell' indefinito progresso delle scienze, poichè le osservazioni comuni sono state e saranno sempre le stesse » (19).

Nonostante tutte queste affermazioni in favore dell'autonomia, Giaccon non sa e non può però rinunciare mai completamente alla collaborazione. « Con ciò resta in pari tempo affermato che scienze sperimentali e filosofia della natura, in parti secondarie, possono e debbono dipendere tra loro, aiutarsi e collaborare insieme. Scienza e filosofia sono conoscenze distinte, ma non separate; fra di esse vi dev' essere distinzione, ma anche complementarità. Vi sono cioè dei punti di contatto nei quali si possono molto aiutare e illustrare a vicenda. La filosofia della natura riceve dalle scienze un afflusso di vivificazione continua per gli elementi, sempre nuovi, delle loro scoperte e delle loro ipotesi e teorie. Esse offrono così oggetti e materiali alle speculazioni filosofiche, provocano specificazioni di principi generali, in modo da far sempre più progredire una filosofia delle scienze, che sarà la parte più interessante della filosofia della natura. Alla lor volta le scienze saranno aidate da uno sguardo e da un contatto con la filosofia » (20), perchè la filosofia essendo in possesso di principi superiori può orientare e dirigere le scienze che usano principi particolari, cioè determinazioni particolari dei principi generali propri della filosofia, come per esempio può vedersi nella valutazione o meno dell' indeterminismo, della teoria einsteniana della relatività, delle teorie riguardanti la costituzione della materia.

Il pensiero del Rossi al riguardo credo che possa compendiarsi così: I risultati delle scienze moderne non apportano nessun danno a tutto ciò che vi è di sostanziale nella filosofia tomistica, nemmeno alla Cosmologia, che resta tuttora intatta nei suoi grandi e fondamentali principi. E' lecito quindi dedurne l' indipendenza della filosofia in genere e della cosmologia in specie dalle scienze moderne. La cosmologia tomistica sarebbe ancora capace coi suoi principi di dominare e dirigere le scienze odierne.

Nei vari esempi che porta ripete spesso questo pensiero. Infatti « se della cosmologia tomistica — egli dice — si prendono in considerazione quelli che sono i principi fondamentali che si inquadrano così armonicamente in tutta la concezione filosofica del dottissimo santo, apparirà il pensiero scientifico moderno molto meno lontano da quei principi che non lo fossero i sistemi più in voga qualche

(19) C. GIACCON — *Op. cit.* pag. 18.

(20) C. GIACCON — *Op. cit.* pag. 19.

tempo addietro.... Ora fra questo agitarsi di idee così opposte e davanti al pericolo di un agnosticismo scientifico... sembra che la Cosmologia tomistica possa attirare l'attenzione degli uomini di scienza » (21).

Resterebbero così in tutto il loro valore il principio di finalità (22), il principio della esistenza di unità essenziali specificamente distinte fra loro, nonostante tutte le nuove teorie sugli elementi e sul composto (23); resterebbero sempre le potenze attive nei corpi, nonostante le teorie cinetiche (24), « il pensiero genuino di S. Tommaso sulla persistenza virtuale degli elementi nel composto è in grado di soddisfare a tutte le esigenze della chimica, compresi i fenomeni di dissociazione » (25); anche se le scienze sperimentali riuscissero a dare di tutto l'universo l'intima struttura materiale, al cosmologo rimarrebbe sempre la questione dei principi costitutivi della materia attuale, resterebbero intatte le basi dell'ilemorfismo (26); nemmeno la teoria einsteiniana della relatività, pur supposta vera, importerebbe una revisione dei principi della filosofia tomistica, nè dei concetti antichi di spazio, di tempo e di materia (27). Se le scienze sperimentali possono interessare la cosmologia è solo per una maggiore e più perfetta applicazione dei principi filosofici. « I risultati delle scienze sperimentali interessano da vicino la cosmologia, se l'oggetto formale di questa consiste non solo in una pura affermazione di principi, ma anche nell'applicazione di questi alla descrizione sempre più particolareggiata e precisa che dell'universo ci dà l'esperienza e l'osservazione » (28).

Cosa non molta diversa vorrebbe dire P. Dezza (29) quando asserisce le principali cause della decadenza della filosofia scolastica, e O. Mazzella (30) nel condannare gli scolastici della decadenza.

(21) ROSSI P. — *La Cosmologia di San Tommaso in rapporto alle scienze moderne*. In « S. Tommaso d'Aquino ». Pubblicazione commemorativa del sesto centenario della canonizzazione, della Univ. Catt. del S. Cuore, Milano, 1923, pag. 247.

(22) ROSSI — *Op. cit.*, pag. 248.

(23) ROSSI — *Op. cit.*, pag. 249.

(24) ROSSI — *Op. cit.*, pag. 249.

(25) ROSSI — *Op. cit.*, pag. 255.

(26) ROSSI — *Op. cit.*, pag. 257. Lo stesso A. in un altro articolo « *La costituzione dei corpi secondo il Tomismo e secondo la scienza moderna* » in Riv. di Fil. Neoscolastica 1936 pag. 525-530, difende l'incolunità dell'ilemorfismo dai risultati delle scienze di oggi: « Mi pare quindi — egli conclude — che da quanto sopra ho som-

marientemente esposto, risulti evidente che i più recenti risultati della fisica sperimentale posteriori alle ricerche sui cristalli mediante i raggi X e le teorie che meglio riescono a sintetizzarli, non solo non hanno portato nuove difficoltà contro le tesi fondamentali della teoria della materia e della forma, ma hanno recato un valido contributo in favore della concezione tomistica » pag. 530.

(27) ROSSI — *Op. cit.*, pag. 266.

(28) ROSSI — *Op. cit.*, pag. 265.

(29) DEZZA P. — *I Neotomisti Italiani del XIX Secolo. La filosofia teoretica*. Milano, 1942.

(30) MAZZELLA O. — « S. Tommaso e Aristotile » in Acta Hebdomadae Thomisticae, Romae, 1924.

Il P. Geny, che pure ha un equilibrato e delicato articolo per non offendere nessuna delle due tendenze pro o contro la scienza da parte della filosofia scolastica, ammette l'utilità della cultura scientifica per il filosofo; ma subito avverte che questa cultura non dev'essere molta e ingrombante, perchè il filosofo non dovrebbe dedicarsi troppo alla scienza e dimenticarsi della superiorità della filosofia. « Il metafisico — egli dice — deve certamente premunirsi contro l'eccesso della deduzione, nè mai porsi in contrasto con l'esperienza; ma il suo compito non è quello di seguirla a passo a passo (31), e conclude: « Se esiste un vero pericolo per il filosofo nell'ignorare le scienze positive e le obiezioni che esse muovono contro le tesi tradizionali, come anche le correzioni o i complementi che possono portare a queste tesi sopra punti particolari, tuttavia il pericolo è ancora maggiore nel consultarle troppo e troppo contare su di esse e inchinarsi troppo docilmente alle loro esigenze » (32).

Tuttavia dallo spirito di tutto l'articolo e anche da altri scritti (33) si può dire che il Geny tende più alla distinzione e indipendenza fra la filosofia e le scienze sperimentali, perchè la filosofia ha un proprio oggetto formale e propri principi, con cui perviene a conoscere le ultime cause delle cose.

Fondandosi sulla distinzione fra astrazione, che sarebbe il procedimento proprio della filosofia, e induzione, che sarebbe il procedimento proprio della scienza, la Vanni-Rovighi con questo nuovo elemento di un diverso procedimento o metodo riconosce l'indipendenza della filosofia naturale dalle scienze della natura. « Alle verità della filosofia naturale si arriva non con l'induzione, ma con l'analisi di nozioni ottenute con la semplice astrazione, sia pure un'astrazione metodicamente esercitata, un'analisi fenomenologica — per usare un termine moderno —. Quali esempi migliori di analisi fenomenologica delle considerazioni con le quali Aristotele arriva al suo concetto di anima (*De Anima* II, cap. 1), di moto (*Phys.* III, c. 1-3),

(31) GENY P. — *Metafisica ed esperienza nella Cosmologia*. In *Gregorianum*, 1920, pag. 97.

(32) GENY P. — *Op. cit.*, pag. 116.

(33) GENY P. — « *Utrum et quatenus doctrina hylemorfica cum recentiorum physiorum placitis componi possit* » in *Divus Thomas* (Plac.), 1925, pag. 65-82, dove dal caso che esamina deduce questa generale conclusione: « Si in certitudinem theoriarum physicarum quiete inquiramus, nec est timendum ne scientiae experimentales peripatetismus sive penitus evertant, sive ele-

ganti illa cohaerentia, quam apud S. Thomam obtinet, privent; nec est sperandum fore ut eadem scientiae ad problemata philosophica, saltem praecipua, solvenda multum iuvent. Certe Philosophus facta cognoscere debet, nec unquam ulla sana eruditio ei erit inutilis. Ne tamen immemor sit Philosophiam tum proprium habere obiectum formale, tum propria principia, quibus omnibus utens et ad ipsas theorias physicas aequa lance pensandas, et ad ultimas rerum causas rimandas certius ac profundius quam Physicus pervenit » pag. 82.

di tempo (Phys. IV, c. 10-11)? Sui concetti così ottenuti è possibile costruire giudizi analitici che stanno a base della filosofia naturale e che sono indipendenti dalla scienza, dalla costruzione scientifica. Il che non esclude che la filosofia naturale debba tener conto delle conclusioni scientifiche, se non altro per mostrare la loro compatibilità con le sue » (34).

La Vanni-Rovighi altrove (35) restringe ancora più l'oggetto della filosofia naturale. Accettando la posizione del Prof. Renoirte dell'Università di Lovanio, esposta nelle Journées d'études della Société Thomiste nel 1935, conferma che le proposizioni della filosofia naturale sono analitiche, proposizioni pronunciate sotto la spinta del principio di contraddizione. Perciò la filosofia della natura avrebbe solo « il compito di dirci a quali condizioni l'ente mutevole spazio-temporale, che è anche l'oggetto delle scienze, è non-contraddittorio ».

Siamo ancora evidentemente, benchè vicino all'apice, alla parte ascendente della curva descrittiva delle opinioni.

Anche altri Neoscolastici, non sospetti affatto di Wolfianismo, pur riconoscendo l'utilità e la necessità delle scienze per la filosofia, giustificano la separazione fra scienze naturali e filosofia naturale assegnando, come hanno già fatto altri, alle prime la ricerca delle cause prossime dei fenomeni, e chiamandole perciò scienza « quia », mentre alla seconda assegnano la ricerca delle cause ultime, e la chiamano scienza « propter quid ».

Così, per es., Barbado (36), Pirotta (37), Remer (38).

(34) VANNI-ROVIGHI — « *Principii scientifici e principii filosofici* ». In Riv. di Fil. Neosc., 1936, pag. 534. Vedi anche « *Concezione Aristotelico-tomistica e concezioni moderne dell'induzione* », in Riv. di Fil. Neosc., 1924, pag. 578-593.

(35) VANNI-ROVIGHI — *Filosofia e scienza in due recenti Congressi*. In Riv. di Filosofia Neoscolastica, 1936, fasc. III, p. 257.

(36) IL BARBADO, nella sua comunicazione *De habitudine psychologiae rationalis ad experimentalem* (in Acta I Congr. Thomistici, Romae, 1925, pag. 93-102) fatta al I° Congresso Tomistico Internazionale di Roma del 1925, sostiene non solo per ragioni pratiche, ma anche teoretiche, poggiandosi sull'autorità di S. Tommaso, la divisione fra psicologia sperimentale e psicologia razionale, e la prima chiama « *scientia quia* », la seconda « *scientia propter quid* »; pur ritenendo che se si considerano geneticamente, cioè « *secundum viam inventionis* », la psicologia sperimentale pre-

cede la razionale « *cum haec ad sua argumenta conficienda concusionibus indigeat ab illa deductis* ».

(37) Lo stesso il PIROTTA (cfr. *Summa Philosophiae Arist.-Thom.*, Vol. II, *Philosophia Naturalis Generalis et Specialis*. Taurini, 1936, pag. 6) parlando « *De habitudine Philosophiae naturalis ad alias scientias physicas* », come ragione della loro distinzione assegna il fatto che l'una perviene alle cause ultime dell'ente mobile, le altre solo alle cause prossime, per cui le scienze sperimentali sono solo scienze « *quia* » e perciò sono ordinate alla filosofia naturale come a scienza « *propter quid* ». Le scienze naturali sono utili alla filosofia naturale, ma non assolutamente necessarie, anzi sono piuttosto da essa subordinate, in quanto da essa sono dirette, almeno negativamente, nelle loro investigazioni.

(38) Così anche REMER (cfr. *Cosmologia*. Romae, 1934. In *universam Philosophiam naturalem introductio*, n. 4: In quo diffe-

Anche il P. Gredt si esprime allo stesso modo (39).

Contro la posizione degli antichi che non separavano le scienze dalla filosofia, accetta la separazione per il grande incremento di quelle, e sotto il nome di Filosofia naturale pone soltanto la parte deduttiva o speculativa dell'ente mobile, e infine afferma che le scienze sperimentali (che, invece dell'esperienza volgare come le filosofiche, usano la scientifica) sono utili al filosofo, ma non assolutamente necessarie, perchè a lui basta l'esperienza volgare per costruire il suo edificio filosofico.

Nella Logica dimostrativa, volendo dare un fondamento teorico a questa distinzione, insiste sui concetti di scibilità, intelligibilità e astrazione, conchiudendo: mentre la distinzione generica delle scienze «sumitur ex recessu a materia», la specifica è desunta «ex accessu ad determinatum gradum immaterialitatis» (40).

Vi sono però altri scolastici contemporanei che mossi piuttosto da esigenze dottrinali e, come credono, anche dalla vita e dall'esempio e dalla dottrina di Aristotele, di S. Alberto Magno, di S. Tommaso e di tomisti di valore pensano che questa distinzione e separazione fra scienza sperimentale e filosofia, anche se di fatto esiste ed ha pur dato risultati soddisfacenti per lo sviluppo delle scienze, non è tuttavia pienamente giustificata, ma credono che forse è più soddisfacente, più vera, più conforme alla dottrina aristotelico-tomistica l'opinione contraria, quella cioè dell'unione tra scienza e filosofia.

Cominciamo quindi ora la fase discensiva della curva.

Così R. Petrone, ritenendo che l'esperienza scientifica rappresenti un perfezionamento o una evoluzione dell'esperienza volgare, e considerando l'uomo sotto un aspetto totale e la filosofia come il perfezionamento naturale più alto dell'uomo, dice che gli «sembra si possa dire che per formare il corredo completo evolvente delle nostre cognizioni non sia sufficiente l'esperienza volgare, e si ri-

rat Philosophia naturalis ab hodierna Physica.): distinta la filosofia naturale dalla metafisica, secondo il concetto genuino aristotelico, contro la recente corrente invadente Wolfiana, alla fisica sperimentale assegna l'indagine delle proprietà e delle leggi comuni dei fenomeni dei corpi, alla fisica razionale o filosofia della natura, assegna la ricerca delle supreme cause e della natura intima dei corpi.

(39) GREDT J. — *Elementa Phil. Arist. Thom.*, Vol. I. *Philosophia Naturalis. Prologomena.* n. 236; *Philosophiae naturalis habitudo ad scientias physicas experimen-*

tales: «Hae scientiae (Physica experimentalis, Chimica, Mineralogia, Botanica, Zoologia) scientiam «quia» constitutum de ente mobili, cum Philosophia naturalis sit scientia «propter quid». Ideo scientiae experimentales naturaliter sunt ordinatae ad Philosophiam naturalem tamquam initium et praeparatio eius. Quamquam enim Philosophia naturalis potius est deductiva, tamen etiam ipsa ab experientia incipiat necesse est».

(40) GREDT J. — *Op. cit.*, Vol. I, P. II, c. III, pag. 186.

chieda l'esperienza scientifica. E poichè si ritiene che l'uomo per natura è un essere perfezionabile all'infinito, dovrà dedursene che i suoi mezzi di esperienza dovranno svilupparsi, perfezionarsi. E perciò siffatto perfezionamento dell'esperienza rientra nell'intenzione stessa della natura » (41).

Su questa via si è messo sin dall'inizio della sua vita scientifica il P. Gemelli, il quale (piuttosto come cultore di scienza, come biologo e psicologo, che come filosofo, come egli stesso afferma) spesso si è interessato al problema dei rapporti fra scienza odierna e filosofia scolastica, non solo in pratica con l'attuazione di un programma che egli cerca di realizzare nella sua Università Cattolica, ma anche con scritti espliciti (42). Egli, pur riconoscendo lo stato di fatto dell'autonomia affermata sempre più in tante scienze particolari empiriche e anche l'utilità o vantaggio che se ne è avuto nello sviluppo delle scienze dall'accettare questa autonomia e eterogeneità fra scienze e filosofia, come ideale, fra le illusioni e insoddisfazioni del positivismo e dell'idealismo, ritiene essere tuttora il raggiungimento d'una intima unione del sapere scientifico al filosofico. « Basta notare — egli dice nella relazione presentata al IV Congresso Internazionale di Filosofia di Bologna — come all'eterogeneità di metodo e di strumenti di ricerca che distingue scienza e filosofia, si contrappone il fatto che esse si occupano delle medesime cose, ma sotto diversi punti di vista. Di guisa che è ingiusto affermare che vi è impossibilità di sviluppo continuativo tra scienza e filosofia, dall'uno all'altro termine. Ed infatti, come la scienza deve tener conto dei fenomeni manifestati dalla cognizione volgare, così la filosofia deve tener conto di quello che la scienza le dice » (43). E conclude la sua relazione affermando che la differenza che vi ha tra le scienze e la filosofia non è di natura, ma solo di grado, così che la filosofia è integrazione e interpretazione delle scienze.

Non ad altro vuol giungere se non ad un contatto più intimo fra scienze e filosofia quando ne « Il mio contributo alla filosofia neo-scolastica » nota che il lavoro e il compito della filosofia Sco-

(41) PETRONE R. — *L'ipotesi scientifica del discontinuo e la metafisica*. In *Divus Thomas* (Plac.), 1925, pag. 287.

(42) GEMELLI A. — *Sui rapporti tra scienza e filosofia*. Relazione al IV Congr. Intern. di Filosofia di Bologna. Firenze, 1911; *Il mio contributo alla Filosofia Neoscolastica*. Milano, 1926. (Specialmente i cap. IV: Il problema dei rapporti di scienza

e filosofia; V: Biologia e filosofia; VI: Psicologia e filosofia); « *I rapporti di scienza e filosofia nella storia del pensiero italiano* ». In *Riv. di Fil. Neosc.*, a. 1929, pag. 385; « *In tema di rapporti tra psicologia e filosofia* ». In *Riv. di Fil. Neosc.*, a. 1936, pag. 473.

(43) GEMELLI — *Op. cit.* « *Sui rapporti tra Scienza e Filosofia* », pag. 6.

lastica di oggi riguardo alle scienze è analogo a quello degli scolastici del secolo XIII, e in conformità alla concezione aristotelica. « Il principio — egli scrive — che deve dare la risposta alla domanda se le profonde modificazioni avvenute nelle scienze ai nostri tempi debbono determinare modificazioni corrispondenti nei rapporti che il Medio Evo stabiliva tra le scienze e la filosofia, non può esser dubbio. Infatti le ragioni che aveva la filosofia scolastica per prendere contatto con le scienze esistono mille volte più imperiose nell'epoca in cui viviamo. Se lo sguardo sintetico e profondo che legittima la esistenza della filosofia presuppone delle ricerche analitiche, si deve forse dire che, perchè queste si perfezionano e moltiplicano, si dovrebbe trascurarle? » (44).

Il Morando nel fare alcuni rilievi alla posizione del Gemelli dopo aver cercato di poter individuare e distinguere in astratto il sapere volgare, il sapere scientifico e il sapere filosofico, conclude così: « Fin qui abbiamo cercato di mettere in luce quale è l'esigenza propria d'ogni momento della conoscenza umana, e quali sono i vantaggi e gli svantaggi di ciascuno. Abbiamo insomma lavorato ad accentuare e quasi scavare i confini che separano i vari campi. Ora però si può porre il quesito: si tratta forse di attività che escludono reciproche relazioni di interdipendenza? Una cosa è bene osservare subito. La distinzione fatta vale soltanto in astratto, considerando i tre modi di conoscenza come se fossero entità concrete e viventi per sè: ipostatizzandoli, come si dice. Ma in pratica non esiste la conoscenza empirica, la scienza o la filosofia: esiste l'uomo che si trova in uno di questi tre momenti contemporaneamente.

Anche l'uomo volgare, per quanto ignorante, possiede una certa sua fisica del mondo, ed inquadra la sua vita in un'embrionale metafisica più o meno logicamente costruita e che gli soddisfa i bisogni della ragione e del cuore. Lo scienziato, anche se disprezza la filosofia, non è mai solamente scienziato, e oltre ad avere un corredo di cognizioni tolte dall'esperienza irriflessa, dà sempre implicitamente una soluzione, sia pure dogmatica, a problemi che interessano particolarmente la filosofia. E il filosofo, anche se crede la sua posizione più elevata di quella degli altri uomini, non può non avere delle cognizioni scientifiche su cui ha esercitato ed esercita la sua investigazione. La differenza dunque tra uomo volgare, scienziato e filosofo è solo differenza di grado: i vari nomi vengono dati

(44) GEMELLI — *Op. cit.* « Il mio contributo alla Fil. Neosc. », pag. 32.

a seconda che l'uomo considerato si dedica maggiormente ad una piuttosto che ad un'altra attività» (45).

Bernardo Van Hagens nel suo articolo «Sull'importanza filosofica della teoria di quanti» (46) ci parla della necessità d'una sana «filosofia che dovrà assimilare, coi propri metodi, i dati della scienza fisica» dopo aver provato la filosoficità delle concezioni quantitistiche per i contatti avuti con la filosofia, cioè per i problemi messi avanti, come per esempio il problema di materia ed energia, quello di corpuscoli e onde, quello di continuo e discreto, quello di determinismo e di probabilità, quello di atto e potenza, problemi tutti filosofici; ed anche perchè la nuova fisica ha abbattuto le sovrastrutture del meccanicismo, che è una concezione filosofica.

Il P. Fernandez-Alonso che su questo problema ci ha dato parecchi lavori scientifici e filosofici, chiari e profondi e, direi, anche completi pur nella loro brevità di relazioni o di conferenze (47), presenta, specialmente nell'articolo «Scientia et Philosophia secundum S. Albertum Magnum», la sua soluzione, che crede fedelissima alla dottrina di Aristotele e di S. Tommaso.

Siamo finalmente, con questo autore, giunti all'altro estremo della curva, all'estremo della fase che, per meglio orizzontarci abbiamo sin dal principio chiamato destra.

Fondandosi sulla dottrina aristotelica dell'astrazione, e sganciata dal sapere scientifico positivo la metafisica, in modo da assicurare a questa una formale indipendenza, il Fernandez tratta in sede distinta le relazioni fra la filosofia naturale e le scienze empiriche di oggi, relazioni che presentano maggiori difficoltà. Dopo aver precisato i termini o i criteri comuni con cui i moderni scolastici assegnano un oggetto e un metodo proprio alla filosofia e alla scienza e le separano, riporta e rivaluta la dottrina dell'astrazione, contro la corrente comune degli scolastici moderni che distinguono specificamente le scienze sperimentali dalle razionali, le scienze empiriche, fisica, chimica, biologia, ecc. dalla filosofia naturale, dalla cosmologia e psicologia. Premessa una distinzione nella conoscenza delle qualità sen-

(45) MORANDO D. — *I rapporti fra scienza e filosofia*. In Riv. Rosminiana, 1932, pag. 103.

(46) Humanitas, 1946, n. 8, pag. 771-781.

(47) FERNANDEZ-ALONSO — «*Naturaleza y unidad de la ciencia humana en la filosofía moderna y en el tomismo*». In Ciencia Tomista, a. 1938, pag. 327-352.

«*La théorie thomiste de l'unité de la science humaine*» in Travaux du IX.^e Congrès Intern. de Philosophie. Paris, 1937.

«*Scientiae et Philosophia secundum S. Albertum Magnum*». In Angelicum, a. 1936, pag. 24-59.

«*Il problema delle relazioni fra le scienze e la filosofia*». In Angelicum, 1946, fascicolo 3-4, pag. 169-174.

sibili e del moto sotto l'aspetto qualitativo e sotto l'aspetto quantitativo, afferma che le conoscenze degli oggetti o corpi fatte sotto il primo aspetto, cioè qualitativo, sia dalle attuali scienze sperimentali (come la conoscenza scientifica moderna del suono, del calore, della luce, dell'energia, della massa, degli stati principali dei corpi, delle loro differenze specifiche, della mutazione, assimilazione, generazione, sensazione, affezione e altri fenomeni biologici, delle leggi delle combinazioni chimiche, della gravitazione, della cristallizzazione, ecc.) sia della classica filosofia naturale (come la nozione di natura, la composizione di materia e forma nei corpi, la natura e le relazioni dell'anima col corpo, i concetti di luogo, di spazio, di tempo, di vita, ecc.) appartengono ad una identica scienza, in quanto sono trattati o parti integrali di una identica scienza specifica, che non si può specificamente dividere in altre inferiori (48).

Questa unità specifica di conoscenze di oggetti materiali così diversi fra loro, ma pur uniti sotto un unico oggetto formale, sotto il primo grado di astrazione formale ed oggettiva, era validamente, in modo consapevole e *cum fundamento in re*, cioè nella natura intrinseca della scienza, accettata dagli antichi scolastici e non per ignoranza o per lo stato imperfetto delle scienze in quel tempo, come si usa giustificare o condannare ora gli antichi. Lo stato più o meno perfetto non cambia la natura. La natura della scienza di oggi è la stessa di allora.

E perciò si può e si deve restare all'unione fra scienze e filosofia naturale, come nella concezione di Aristotele e degli aristotelici: «Nec progressus posteriores demonstrant ab hac conceptione esse discedendum, nam... hodie sicut antiquitus scibilitas formalis in omnibus est eadem. Huic ergo doctrinae est adhuc firmiter adhaerendum et standum» (49).

Se poi queste qualità sensibili col moto vengono considerate sotto l'aspetto quantitativo, poichè la pura quantità è oggetto della Matematica, entrano sotto il dominio di questa, e costituiscono le attuali scienze fisico-matematiche, che tanta importanza e autorità e domi-

(48) FERNANDEZ-ALONSO — *Op. cit. Scientiae et Philosophia*, pag. 35: «Cosmologia et psychologia rationalis et physica et chimia et crystallographia et botanica et physiologia et psychologia experimentalis et aliae positivae scientiae, quatenus solum sua obiecta considerant sub aspectu qualitativo,

non sunt nisi diversi tractatus vel integrales partes unius eiusdemque scientiae specificae, quae dividi in alias nequit inferiores».

(49) FERNANDEZ — *Op. cit. Scientiae et Philosophia*, pag. 36.

nio hanno nel sapere scientifico moderno (50). La loro intelligibilità infatti non sarebbe il moto e le qualità sensibili sotto la luce della astrazione dalla materia sensibile e singolare, ma il moto e le qualità sensibili sotto la luce dell'astrazione matematica.

Così si distinguono specificamente dalle scienze positive considerate sotto l'aspetto qualitativo. Gli oggetti di entrambe materialmente considerati sono gli stessi, ma formalmente sono diversi: sono cioè in diverso grado d'astrazione.

Resta quindi sempre l'astrazione l'unica e fundamentalissima ragione della distinzione delle scienze.

Per nulla diversa credo sia l'opinione del P. Ramirez al riguardo.

A dir il vero in tutta la sua bella e filosofica indagine (51) sulla questione della natura e divisione della filosofia il P. Ramirez mai si pone in termini espliciti la nostra questione (52). Ma dai principi posti, dall'insieme della sua dottrina, dalla stessa divisione della filosofia che egli propone, dalla concezione totalitaria che ha della filosofia rispetto a tutto il sapere scientifico, è lecito concludere che egli ritiene essere le scienze naturali parti necessarie della filosofia.

Difatti, anche là dove sembra toccare esplicitamente questa difficoltà, la risolve con fermezza nel senso indicato. Contro alcuni moderni scolastici, e son molti, che definiscono la filosofia come la conoscenza delle cose per le supreme cause sotto il lume naturale della ragione, egli, dopo aver notato che ciò sarebbe piuttosto una definizione della metafisica, scrive: « Philosophia non sistit in sola

(50) FERNANDEZ — *Op. cit. Scientiae et Philosophia*, pag. 43: « Sed, cum scientiae mathematicae novam lucem et maiorem perfectionem acceperunt, tum per geometriam analyticam a Cartesio creatam, tum per calculum infinitesimale a Leibnizio et Newtonio inceptum et a posterioribus mathematicis mirifice perfectum et ampliatur, etiam scientiae physico-mathematicae novos et inauditos progressus fecerunt. Scientifici moderni, ducti et illuminati potentissima illa luce, quam in res physicas mittebat refugitissimus sol matheseos hodiernae, scientias has ad tale incrementum et perfectionem adduxerunt, ut nulla iam sit pars physicae, quae illius methodis non subiciatur et illuminetur, atque quaedam ex his scientiis quas suam naturam physicam et experimentalem amittere videantur et matheseos perfectione aequare. Corporum motus in genere et specie, astrorum implicatissimi motus, sonus, lux, calor, electricitas, magnetismus, gravitas, elasticitas, affinitas, lineae spectrales, aliaeque qualitates physicae et chimicae, per applicationem ma-

theseos methodi nova luce splendorunt, et passiones nobis ostenderunt quamplurimas, quae aliis methodis aut obscure aut nullatenus cognosci et explicari potuerint. Uberimi, pulcherrimi et mirificissimi huius investigationis fructus sunt mechanica cum omnibus suis partibus (cinematica, statica, dynamica, solidorum mechanica, hydrostatica et hydrodynamica, aërostatica et aërodynamica), mechanica caelestis, acustica, thermologia, optica, electrodynamica, plures chimicae theoriae expositiones, tractatus elasticitatis ad modum Poincaré, et alii similes ».

(51) RAMIREZ J. — *De ipsa philosophia in universum secundum doctrinam aristotelico-thomisticam*. In *Ciencia Tomista* a. 1922 pag. 32-62, 325-364; a. 1923 pag. 5-35; a. 1924 pag. 24-58; 209-222.

(52) A dir il vero una sola volta verso la fine (vedi *Ciencia Tomista* a. 1924, pag. 215, *Tertia difficultas*) solleva direttamente questa difficoltà, ma non la scioglie: rimanda il gentile lettore a tempi migliori.

cognitione proximarum causarum, sed ulterius procedit ad supremas in unoquoque genere, quae tamen percipi non possunt nisi praeunte cognitione proximarum. Et haec est vera notio aristotelica Philosophiae, prout in actu exercito videre est in operibus Stagiritae, in quibus non apparet, sed e contra respuitur, apriorismus ille, quem sibi fingunt moderni scholastici. Certe, si modernorum explicatio vera esset, deberent a Philosophia escludi fere omnia opera Aristotelis, quia in ipsis non assignantur supremas seu ultimae causae rerum, sed propriae; et tamen ab ipso Aristotele et a caeteris peripateticis semper habita sunt ut vere philosophica » (53).

E provando in altro punto la stessa necessità e la retta e completa divisione della filosofia, desunta dal fine dell'uomo, dalla beatitudine umana, pone esplicitamente la fisica sperimentale come parte della filosofia (54).

E con questo crediamo ormai sufficientemente esposta la pur sommaria rassegna delle recenti opinioni dei neoscolastici (55), per dare ai più profani almeno un'idea del problema nei suoi vari aspetti e nelle sue disparate soluzioni.

Certo, molti altri autori si potrebbero esaminare per completare questo e il precedente articolo (56).

(53) RAMIREZ — *Op. cit.* Ciencia Tomista, a 1922, pag. 359.

(54) RAMIREZ — *Op. cit.* Ciencia Tomista, a. 1923, pag. 30.

(55) Dei tomisti di maggior valore dei secoli passati, che già esplicitamente ritenevano quest'ultima sentenza, basti ricordare BANEZ (*Prol. libr. de Generatione*), SOTO (*I Phys. q. 1 concl. 4*), JOANNES a S. THOMA (*Cursus Philos. Thom. Naturalis Philosophiae I pars. q. 1 a. 2*). Quest'ultimo in modo fermo e categorico, fondandosi sulla per lui chiarissima dottrina dell'astrazione e sull'unità e specificazione delle scienze desumibili dall'oggetto formale quo e quod, risponde affermativamente al quesito: « Se la Filosofia naturale o la scienza fisica sia di una specie atoma in ragione di scienza ».

(56) Fra le varie opere e articoli che ci è stato possibile vedere crediamo utili per la nostra questione ricordare anche il libro del P. RICHARD O. P. — « *Philosophie du raisonnement dans la science d'après Saint Thomas* », Paris 1918; gli articoli delle Giornate di studio della Società tomista di Lovanio del 1935 raccolti nel volume « *Philosophie et Sciences* », specialmente la relazione di MANSION « *La physique Aristotélicienne et la Philosophie* » pag. 15-36; quella di SALMAN « *La conception scolastique de*

la Physique » pag. 37-60; quella di RENOIRTE « *Physique et Philosophie* » pag. 79-91, e quella di YVES SIMON « *La science moderne de la nature et la philosophie* » pag. 92-105; l'art. di DE MUNYNYK « *La philosophie de la Nature et les Sciences naturelles* » in *Lectiones Academicæ*, Roma 1936; il libretto del Card. EHRLÉ *La Scolastica e i suoi compiti odierni*. Trad. di Bruni, Torino 1935; l'art. di CERIANI GRAZIOSO « *Filosofia e scienza nel pensiero idealistico e nella gnoseologia tomista* » in *Riv. di Fil. Neoscolastica*, a. 1934, pag. 196-209; la Conferenza di STANGHETTI I. « *La moderna filosofia della scienza* » in *Acta Pont. Academiae Romanae S. Thomae Aq.*, vol. VII, pag. 211-225; il volume « *Il Cristianesimo e le scienze* », Roma, Ed. Studium Christi, 1947; il bel libro di L. FANTAPPÌE « *Principi di una teoria unitaria del mondo fisico e biologico* », Roma 1944.

Fuori di Scolastica potranno essere utili, da un altro punto di vista, le opere di A. EDDINGTON, specialmente: « *La filosofia della scienza fisica* » Trad. Straneo, Bari 1941; « *La natura del mondo fisico* », Bari, 1935; di LALANDE: *Lecture sulla Filosofia delle scienze*, Trad. Fumagalli, Milano 1901; di POINCARÉ: *La valeur de la Science*; di DUCHEM: *La théorie physique, son objet, sa structure*. Paris, 1914.

Basterebbe infatti ricordare che in questi ultimi anni a questo tema sono stati dedicati vari congressi filosofici, come per es., l'VIII Congresso Nazionale di Filosofia (Roma 1933), il VII Congresso Internazionale di Filosofia (Oxford 1930), e l'VIII (Praga 1934), il Congresso Internazionale di Filosofia della Scienza (Parigi 1935), il Congresso Descartes (Parigi 1937); il X Congresso Nazionale di filosofia (Salsomaggiore 1935); la XXII Riunione della Società Italiana per il progresso delle scienze (Napoli 1934) e la XXIV (Palermo 1935); le riunioni delle Sezioni filosofiche di Roma e di Bologna del 1947.

Anche per i Neoscolastici un tema speciale e principale è stato spesso quello dei rapporti tra la filosofia e scienze positive, come si può vedere nel I Congresso Internazionale Tomistico (Roma 1925) e nel II (Roma 1936), in tornate accademiche (cfr. le diverse annate degli Atti della Accademia Romana di S. Tommaso; Bollettino della Società filosofica di Friburgo, 1948), in giornate di studio (per es. Lovanio 1935) e nelle varie riviste.

Ma ormai è tempo di tirare le vele e concludere con un giudizio nostro. E' ciò che ci ripromettiamo di fare in un prossimo articolo.

P. BENEDETTO D'AMORE

VICENDE DI UNA PROVA DEFINITIVA DELLA SPIRITUALITA' DELL'ANIMA

SUMMARYUM. — Quanquam omnibus notum est iuxta S. Thomae doctrinam spiritualitatem ex actus intellectivi natura probari, tamen minus cognoscitur et saepe vel ab ipsius discipulis negligitur huiusmodi demonstratio definitiva quae fundatur in illo principio Aristotelico « Intus apparens prohibet extraneum et obstruit » seu aliis verbis « Quod potest cognoscere aliqua oportet ut nihil eorum habeat in sua natura ». Quibus dictis, A. profert expenditque textus Thomisticos secundum ordinem chronologicum: Comment. in Lib. Sent., Quaest. Disp. De Veritate, Cont. Gent., Comment. in De Anima, Summae Theologiae. Ex quibus apparet argumentum semper clariorem determinationem firmioremque praestantiam acquirere. Nam quod erat antea, iuxta S. Thomam, simplex argumentum ex auctoritate, evadit paullatim argumentum ex ratione, prius tamen minoris, dein autem pleni roboris aequae ac caetera argumenta, demum argumentum princeps. Post expositum argumentum, A. defendit principium in quo illud fundatur, solvit obiectiones in contrarium, postremum comprobat vim principii ex conclusionibus modernae scientiae physiologicae.

Come ogni giorno ha il suo affanno e ogni uomo la sua croce, così ogni epoca ha i suoi problemi. Esistono però dei problemi fondamentali che sotto aspetti diversi si ripresentano costantemente, e formano il travaglio di tutta l'umanità. Uno di questi, legato alla natura stessa dell'uomo e alla soluzione pratica del problema della vita, è quello della spiritualità e immortalità dell'anima. Esso non ci abbandona in questi giorni così carichi di preoccupazioni sociali, anzi si va facendo sempre più acuto in chi non sa contentarsi di vedere le cose alla superficie.

La negazione materialistica, sia pratica che teorica, della realtà spirituale preoccupa non soltanto i mistici e i pastori di anime; ma toglie ormai la tranquillità a quegli stessi che son chiamati a interessarsi direttamente del benessere e della pace della società. Anche in campo non cattolico si parla oggi volentieri di quel valore supremo che è la persona umana; forse senza rendersi conto che un tale valore non sussiste senza l'esplicita affermazione della nostra spiritualità e di una sopravvivenza personale.

Però si comincia a capire che la negazione di una superiorità essenziale dell'uomo sul bruto, dell'intelletto sulla percezione sensibile, della volontà libera sul determinismo fisiologico delle pas-

sioni non solo è una falsità manifesta, ma è, come direbbe S. Tommaso, «*destructivum totius moralis philosophiae et politicae conversationis*» (1). Crediamo perciò di non esserci abbandonati a delle amene divagazioni cercando una soluzione del grave problema, aiutandoci con le indagini più saggie dell' antichità, e tenendo conto dei più sicuri risultati delle ricerche scientifiche contemporanee.

Abbiamo scelto per guida in questo lavoro S. Tommaso d'Aquino, perchè il suo pensiero trova, come vedremo, una rispondenza singolare nelle più moderne istanze della scienza. Vedremo come la sua dimostrazione della spiritualità dell' anima umana possa diventare la nostra prova più convincente nella soluzione di questo delicato problema.

* * *

S. Tommaso ha in comune con tutti i pensatori suoi contemporanei la preoccupazione di dimostrare la spiritualità dell' anima dalla natura dell' atto intellettuale. Il procedimento però da lui adottato di preferenza nel periodo della sua maturità scientifica è del tutto singolare. Tanto singolare da destare le proteste e le riserve delle scuole teologiche avverse a quella da lui creata, e da lasciare poco persuasi — se si deve giudicare dagli atteggiamenti concreti e pratici — molti dei suoi stessi discepoli (2). Quasi nessun manuale di filosofia ad mentem S. Thomae svolge questo argomento, e nessuno osa dargli il risalto che presenta nel pensiero del Maestro.

Trascurando successivamente argomenti più in voga tra gli Scolastici, S. Tommaso ha imbastito la sua dimostrazione definitiva della spiritualità dell' intelletto e dell' anima intorno a quel principio aristotelico: «Un oggetto imposto interiormente alla percezione conoscitiva impedisce ed ostacola il presentarsi di un oggetto diverso» (3). Che in termini tomistici sarà: «Il soggetto che conosce è necessario che non abbia costituzionalmente (nella sua natura) niente di ciò che forma il suo oggetto di conoscenza» (4). Ora, dal fatto che noi

(1) 2 Contr. Gent. c. 60.

(2) In Italia si trovano le uniche moderne monografie sull' argomento: J. B. TORNATORE, *Expositio principii traditi a D. Thoma ad naturam investigandam rei materialis et immaterialis, Placentiae, Solari, 1882*; S. BERSANI, *Immaterialità e pensiero, Piacenza, 1922*. Pur apprezzando queste indagini non condividiamo perfettamente il pen-

siero di questi illustri maestri, come vedremo.

(3) «*Inius apparens prohibet extraneum et obstruet*». III *De Anima*, cap. IV, B. 429, a 20.

(4) I, p. 75, a. 2. «*Quod potest cognoscere aliqua oportet ut nihil eorum habeat in sua natura*».

conosciamo tutta la realtà corporea, S. Tommaso deduce la immaterialità della nostra intelligenza e della nostra anima.

In un secondo momento vedremo come questo principio possa e debba essere interpretato moderatamente, e come possa formare la base della gnoseologia più progredita. Intanto ci fermeremo a indagare il pensiero genuino dell'Aquinate sulla formulazione del principio stesso, e sul valore che esso ha quale prova razionale della spiritualità dell'anima.

E' di sommo interesse seguire cronologicamente il precisarsi del suo pensiero sull'argomento.

I TESTI

S. Tommaso ha letto ancora giovanissimo le opere aristoteliche; ma non si potrebbe dire che la sua adesione al pensiero dello Stagirita sia stata sempre ugualmente disinvolta.

Infatti nel suo Commento al Libro delle Sentenze di Pietro Lombardo (1253-56) la prova aristotelica della spiritualità della anima si trova in un contesto, dove figura più come argomento di autorità che di ragione (5).

Nella Quaestio Disputata De Veritate (1156-58) ci sembra quasi di sorprendere il Dottore Angelico in un atteggiamento di prudente riserva circa la validità del nostro argomento. Infatti nel descrivere incidentalmente le prove razionali della spiritualità dell'anima, non si pensa di attribuire ad Aristotele altro argomento che quello desunto dagli universali (6).

(5) Possiamo dire che egli conosce e adotta la prova aristotelica (2 Sent. d. 19, q. 1. a. 1). Ma se bene osserviamo, la prova rientra più in un quadro storico che sistematico. S. T. distingue nettamente quattro tesi a proposito della corruttibilità — di ciò direttamente si tratta — dell'anima, staccando nettamente dalla posizione dei filosofi, la sentenza « *quam fides nostra tenet* ». La tesi materialistica *Antiquorum Naturalium* è superata *sufficienter* da Aristotele, da Avicenna e dal Libro *De Causis*; tre autorità assai care al suo cuore. Aristotele prova contro gli antichi « che l'intelletto ha un essere distinto dal corpo ». « *Huius autem probationis medium sumitur ex parte operationis eius.... Operatio autem intellectus est ipsius absolute, sine hoc quod in hac operatione aliquod organum corporale communicet. Quod patet praecipue ex tribus: Primo, quia haec operatio est omnium formarum corporalium sicut obiectorum: unde oportet illud principium cuius est haec operatio, ab omni forma corporali absolutum esse. Secundo, quia*

intelligere est universalium.... Tertio, quia intellectus intelligit se... ».

E' chiaro però che il giovane Baccelliere guardava tutto questo argomentare con simpatia incondizionata.

(6) Cfr. De Verit. q. 10, a. 8. E' degno di nota il fatto che in questo famoso articolo S. T. ammette una certa conoscenza abituale dell'anima *per essentiam suam*, anteriore forse a ogni contatto con la realtà sensibile. Ora, per i teologi agostinisti la cognizione immediata che l'anima ha di se stessa annullava il principio basilare della dimostrazione aristotelica (cfr. Vanni-Rovighi S. L'immortalità dell'anima nei Maestri Francescani del sec. XIII; Milano, 1936, p. 158). Non oseremmo dire che la cognizione abituale concessa dall'Aquinate all'anima impedisse a tutto rigore la dimostrazione aristotelica; ma certo non è un elemento favorevole. Nella Somma, comunque, non si parlerà più di cognizione *per essentiam*, neppure *per modum habitus*, dell'anima umana.

Il principio aristotelico si affaccia, insistentemente nelle obiezioni: e proprio nel rispondere ad una di esse il S. Dottore porta una delle chiarificazioni più importanti sull'argomento. « Quando si tratta della facoltà di percezione non è sempre vero che la potenza viene spogliata totalmente dalla specie del suo oggetto; ciò infatti non si verifica per quelle potenze che hanno un oggetto universale, come l'intelletto che ha per oggetto la quiddità (cioè la natura delle cose), poichè anche l'intelletto ha la sua quiddità; tuttavia è necessario che sia spoglio di quelle forme che riceve. E non si verifica neppure per il tatto, perchè, pur avendo esso oggetti determinati, tuttavia questi rientrano nella stessa struttura dell'animale. Quindi l'organo del tatto non può essere in senso assoluto senza il caldo e senza freddo; tuttavia in un certo senso è di là dal caldo e del freddo, in quanto è complessionato come intermedio tra i due, e l'intermedio non è neppure dei due estremi » (7).

Le riserve qui fatte, se è il caso di parlare di riserve, non sono state, dimenticate. Le troviamo, in parte almeno, nella Somma Teologica, senza che ciò abbia impedito il determinarsi del più incondizionato aristotelismo (8).

Che S. Tommaso anche nel *De Veritate* riconosca la validità del principio aristotelico, non può esistere il minimo dubbio, poichè lo accetta senz'altro come criterio discriminativo per distinguere gli esseri dotati di cognizione da quelli che non lo sono (9). E non trova niente da replicare a una obiezione come la seguente: « Come sta scritto nel « *Liber de Intelligentiis* », ogni sostanza immateriale e semplice è atta a conoscere ogni cosa; e ciò si prova con quello che è detto nel terzo Libro *De Anima*, che cioè l'intelletto per conoscere tutte le cose deve essere semplice. Dunque essi (gli angeli) conoscono tutte le cose e quindi l'uno conosce l'altro » (10).

(7) « In apprehensivis potentiis non semper hoc est verum, quod potentia denudetur totaliter a specie sui obiecti; hoc enim fallit in illis potentiis quae habent obiectum universale, sicut intellectus cuius obiectum est quidditas, cum tamen habeat quidditatem; oportet tamen quod sit denudatus a formis illis quas recipit. Fallit etiam in tactu, propter hoc quod si habeat specialia obiecta, sunt tamen de necessitate animalis. Unde organum eius non potest esse absque omnino calido et frigido; est tamen quodammodo praeter calidum et frigidum, in quantum est medie complexionatum, medium autem neutrum extremorum est ». *De Verit.*, q. 22, a. 1 ad 8.

(8) « ... Oportet enim organum cuiuslibet sensus non habere in actu contraria, quorum sensus est perceptivus, sed in potentia tantum, vel ita quod omnino careat toto genere contrariorum, sicut pupilla caret colore, ut sit in potentia ad omnes colores; quod in organo tactus non erat possibile, cum sit compositum ex elementis, quorum qualitates percipit tactus; vel ita quod organum sit medium inter contraria, ut necesse est in tactu accidere. Medium enim est in potentia ad extrema » (I, q. 91, 1 ad 3).

(9) *De Verit.*, q. 22, a. 1 ad 2.

(10) « Praetera, ut dicitur in Libro *De Intelligentiis*, omnis substantia immateria-

Il principio aristotelico dunque aveva corso per S. Tommaso negli anni del suo primo magistero parigino; ma la sua potente intelligenza cercava di precisarne la vera portata, prima di assumerlo come elemento costruttivo nella sua sintesi definitiva.

Nella *Summa contra Gentiles* (1259-64) il problema della spiritualità dell'anima ha preso un respiro più ampio che in qualsiasi altra opera del Maestro. Nel Libro II troviamo dedicati all'argomento espressamente dieci capitoli (11); che però bisogna portare a trentaquattro se vogliamo includervi anche quelli che trattano della natura dell'anima (12).

Le prove o argomenti diretti allo scopo che c'interessa sono assai numerosi. Se mettiamo insieme le prove generiche dei capitoli 49-51, con quelle specifiche del cap. 65, abbiamo ben venticinque argomenti. Ma non basta: bisogna aggiungere le altre nove argomentazioni dei CC. 66 e 67, che trattano della spiritualità dell'intelletto in rapporto ai sensi esterni e all'immaginazione. In tutto trentaquattro prove!

E' evidente che la cifra è raggiunta con pochi motivi riprodotti nelle più svariate sfumature. La prova aristotelica, che attualmente c'interessa, non è uno dei motivi più accentuati, anzi non ci è dato di scoprirlo abbastanza distintamente che come finale di una serie (13). Ultima forse tra le prime venticinque, e ultima nel secondo gruppo. La brevità poi con cui viene trattata ci fa capire che quel posto non vuol essere una posizione di privilegio (14).

Una citazione espressa del principio aristotelico non poteva però mancare. Ma, data la posizione ad esso riservata e il tono col quale viene enunziato, ci sembra più un argomento di autorità che di ragione (15).

lis et immixta est omnium cognoscitiva; et hoc probatur ex hoc quod habetur in III De Anima, quod intellectus est immixtus, ut omnia cognoscat. Ergo (Angeli) ipsi omnia cognoscunt, et ita unus alium». *De Verit.* q. 8, a. 7 sed contra 4.

(11) 2 Cont. Gent., Cap. 63-72.

(12) *ibid.*, cap. 56-90.

(13) S. Tomm. riferisce l'argomento in funzione polemica contro Averroè, ma facendogli subire una sensibile modifica: «Intellectus possibilis probatur non esse actus alicuius corporis, propter hoc quod est cognoscitivus omnium formarum sensibilium in universalis. Nulla igitur virtus cuius operatio se extendere potest ad universalis omnium formarum sensibilium, po-

test esse actus alicuius corporis» 2 Cont. Gent., cap. 60.

(14) Il quinto argomento del cap. 65 è un richiamo a una esposizione precedente: «Supra ostensum est quod intelligere non potest esse actus alicuius corporis. Est autem actus animae. Anima igitur, ad minus intellectiva, non est corpus». Qui gli Edit. Leonini rimandano a un passo che fa espressamente appello al principio aristotelico. S. T. però ha trattato per esteso l'argomento «quod intelligere non potest esse actus alicuius corporis», al cap. 50 e non al cap. 62 dove rimanda la Leonina.

(15) «Praeterea. Probatur est in III De Anima quod intellectus non est actus alicuius partis corporis: Imaginatio autem

Su questo tono la prova aristotelica poteva essere accettata anche da un agostinista come il francescano Tommaso di York, Reggente dello studio di Oxford dal 1253 al 1256, senza impegnarsi affatto sulla sua validità (16).

Nella *Somma Contra Gentiles* l'argomento aristotelico serve spesso in funzione polemica, e non solo contro i commentatori di Aristotele, come abbiamo già visto, ma anche contro Platone, il quale sosteneva la spiritualità delle anime sensitive (17).

In un'opera apologetica non poteva mancare lo spunto eterodosso che il principio aristotelico aveva fornito agli arabi, e soprattutto ad Averroè. S. Tommaso, dopo aver ricordato come costui e i suoi seguaci si fondassero sopra certe espressioni verbali di Aristotele per proclamare che l'intelletto umano è una sostanza separata, riporta le altre argomentazioni che essi credevano di trarre dalle opere dello Stagirita. Al posto d'onore troviamo naturalmente il brano che c'interessa (18).

NELLE OPERE MINORI (1266-72)

Bisogna aver letto pazientemente l'ultima metà del Secondo Libro della *Somma Contra Gentiles*, e poi scorrere le opere che cronologicamente sono ad essa seguite, per capire quale mutazione si sia verificata nell'atteggiamento di S. Tommaso verso la prova della spiritualità dell'anima proposta da Aristotele negli ultimi anni della sua vita. Questo nuovo indirizzo si è sviluppato negli anni che vanno dal 1264 circa al 1266; cioè dalla stesura dell'ultimo Libro della prima *Summa* alla compilazione della Prima Parte della *Summa Theologiae*.

Quello che era stato un elemento di rincalzo, uno spunto polemico contro le deformazioni arabe del pensiero aristotelico, diviene ora invariabilmente la prova decisiva e quasi esclusiva della spiritualità e quindi della incorruttibilità dell'anima.

1) Prendiamo il Commento ai tre Libri aristotelici *De Anima* come punto di partenza di questo nuovo atteggiamento.

S. Tommaso fa qui un'ampia ricostruzione del pensiero di Aristotele; e, data la polemica contro gli avverroisti, si nota una par-

habet organum corporale determinatum. 117 - 119. Append. - pp. 341 - 347.

Non est igitur idem imaginatio et intellectus possibilis ». 2 Cont. Gent. cap. 67.

(17) 2 Contr. Gent. cap. 82.

(16) Cfr. Vanni-Rovighi S. op. cit. pp.

(18) *Ibid.* cap. 58, 2.

ticolare dell'esegesi del cap. IV del II Libro. Preferiamo far parlare l'Autore, riportando nei limiti dell'onesto i suoi testi.

Ecco come Egli c'introduce nell'argomento di questo capitolo: « Il Filosofo dopo aver trattato della parte sensitiva dell'anima... qui incomincia a trattare della parte intelletiva » (19).

Si riprende il confronto tra le due specie di cognizioni, mettendo in evidenza le loro profonde rassomiglianze rispetto alla passività. « E questa somiglianza si fa patente per questo fatto: allo stesso modo che il sentire è una conoscenza, e il nostro sentire talora è in potenza e talora in atto; così anche l'intelligenza è una conoscenza, e il nostro intendere ora è in potenza e ora in atto. Ne segue che siccome il nostro sentire è una passività recettiva di fronte agli oggetti sensibili, o qualche cosa di simile alla passività, così anche l'intellezione deve essere una passività di fronte all'oggetto intelligibile, o qualche altra cosa del genere, cioè di simile alla passività » (20).

Questa passività denuncia una radicale potenzialità del nostro intelletto, di fronte alle specie conoscitive.

La potenzialità dell'intelletto richiama alla mente di San Tommaso la pretesa degli antichi fisicisti, segnatamente di Epedocle, di fare dell'intelletto umano un composto di tutti gli elementi, per ottenere così una somiglianza a priori con il conoscibile, cioè una facoltà conoscitiva sempre in atto. Data invece la potenzialità del conoscere umano rivelata dall'esercizio intermittente della nostra intelligenza; l'ipotesi di Empedocle rimane insostenibile. Aveva quindi ragione Anassagora di ritenere il principio intellettivo non composto di elementi, ma « immixtum »; e questo a motivo della sua universalità trascendente la materia. Aristotele però sostituisce alla ragione immediata di Anassagora — « ut imperet, idest ut suo imperio omnia moveat » — un motivo più aderente al caso nostro: « ex hoc scilicet quod intellectus omnia cognoscit » (21).

E' per spiegare questo motivo che Aristotele formula il celebre principio: *παρεμφαινόμενον γὰρ χωλύει τὸ ἄλλότριον καὶ ἀντιφράττει* (22).

(19) « Postquam Philosophus determinavit de parte animae sensitiva...hic incipit determinare de parte intellectiva ».

(20) « Quae quidem similitudo ex hoc manifesta est, quod sicut sentire est quoddam cognoscere, et sentimus quandoque quidem in potentia, quandoque autem in actu, sic et intelligere cognoscere quoddam est; et quandoque quidem intelligimus in potentia,

et quandoque in actu. Ex hoc autem sequitur, quod cum sentire sit quoddam pati a sensibili, aut aliquid simile passioni, quod intelligere sit vel pati aliquid ab intelligibile, vel aliquid alterum huiusmodi, simile scilicet passioni ». 3 *De Anima*, Lect. 7, n. 675.

(21) *Ibid.* n. 679.

(22) III *De Anima*, cap. IV, B. 429, a 20.

S. Tommaso illustra ampiamente questa maniera di argomentare, che certo non è priva di difficoltà.

«Ogni soggetto che è in potenza rispetto a qualche cosa che esso è adatto a ricevere, è privo di quanto è oggetto della sua potenzialità e recettività, come la pupilla che è in potenza rispetto ai colori ed è atta a riceverli, è priva di qualsiasi colore: ma il nostro intelletto intende gli oggetti intelligibili in maniera che rispetto ad essi è in potenza e si trova nell'attitudine di un soggetto atto a riceverli, come il senso di fronte ai sensibili: dunque esso deve esser privo di tutte quelle cose che è nato fatto per intendere. Ora, il nostro intelletto essendo nato fatto per intendere tutte le cose sensibili e corporee, è necessario che sia privo di qualsiasi natura corporea, come la vista perchè atta a conoscere i colori manca di ogni colore. Infatti se avesse impresso un determinato colore questo impedirebbe di vedere gli altri colori. Come la lingua del febbricitante che è impregnata di umore amaro non può ricevere il sapore dolce. Così pure l'intelletto se avesse una qualsiasi natura determinata (come i corpi), quella data natura fisica ad esso connaturale gli impedirebbe la cognizione delle altre nature. Ed è questo che dice (Aristotele) «un oggetto imposto interiormente alla percezione conoscitiva, *intus apparens*, impedirà e ostacolerà la percezione di un oggetto diverso», cioè legherà l'intelletto, e in qualche modo porrà un velo e un impedimento alla intelligenza di altri oggetti. E chiama *intus apparens* qualche cosa di intrinseco e di connaturale all'intelletto, che fino a quando si impone alla percezione del medesimo, questo rimane sempre impedito di percepire altre cose: come se dicessimo che l'umore amaro è *intus apparens* per la lingua del febbricitante» (23).

La citazione è un po' lunga; in compenso abbiamo descritto così

(23) «Omne enim, quod est in potentia ad aliquid et receptivum eius, caret eo ad quod est in potentia, et cuius est receptivum, sicut pupilla quae est in potentia ad colores, et est receptiva ipsorum, est carens omni colore: sed intellectus noster sic intelligit intelligibilia, quod est in potentia ad ea et susceptivus eorum, sicut sensus sensibilium: ergo caret omnibus illis rebus quae natus est intelligere. Cum igitur intellectus noster natus est intelligere omnes res sensibiles et corporales, necesse est ut careat omni natura corporali, sicut sensus visus caret colore, propter hoc quod est cognoscitivus coloris. Si anim haberet aliquem colorem, ille color prohiberet videre alios colores. Sicut

lingua febbricitantis, quae habet aliquem humorem amarum, non potest recipere dulcem sorem. Sic etiam intellectus si haberet aliquam naturam determinatam, illa natura connaturalis sibi prohiberet eum a cognitione aliarum naturarum. Et hoc est quod dicit: «intus enim apparens prohibet cognoscere extraneum et obstruet», id est impedit intellectum, et quodammodo velabit et concludet ab inspectione aliarum. Et appellat intus apparens aliquid intrinsecum connaturale intellectui, quod dum ei apparet, semper impeditur intellectus ab intelligendo alia: sicut si diceremus quod humor amarus esset intus apparens linguae febbricitantis». *Ibid.* n. 680.

una volta per sempre tutto il complesso di considerazioni e di spunti, che si ritroveranno immancabilmente, talora frammentari, nelle esposizioni successive dello stesso principio.

Ma verso quale conclusione finale mira Aristotele con la sua argomentazione? Su ciò regna generale disaccordo tra gli storici della filosofia, come regnava in passato tra tutti i commentatori sia greci che arabi o latini (24). S. Tommaso per conto suo è persuaso che qui Aristotele non voleva giungere al di là della semplice dimostrazione della spiritualità dell'anima e, più immediatamente, dell'intelletto. « Conclude da questo che la natura dell'intelletto non può essere una, cioè determinata [come le cose materiali], ma che ha soltanto questa natura di essere possibile [cioè capace di recezione] rispetto a tutte le nature. E ciò è proprio dell'intelletto perchè non è atto a conoscere soltanto un dato genere di oggetti sensibili... ma universalmente tutti gli esseri sensibili » (25).

Questa totale passività, nota infine S. Tommaso, fa del principio aristotelico l'antitesi del principio invocato dai fisicisti e al quale si fa aperta allusione: « Simile simili cognoscitur ».

Si determina ancora meglio la diversità profonda che regna tra senso e intelligenza, poichè in conseguenza dell'universale potenzialità dell'intelletto rispetto alla realtà sensibile, si esclude anche la necessità e la possibilità di aver un organo corporeo. « Per uno stesso motivo si afferma che l'intelletto non ha un organo materiale e che non ha una determinata natura fisica. Perciò aggiunge che non esiste per la parte intellettuale organo materiale come invece esiste per quella sensitiva » (26).

Finita la sua spiegazione il Dottore Angelico passa a confutare le interpretazioni altrui; e lo fa con una logica così serrata, che se anche il suo dire non corrispondesse al pensiero storico di Aristotele, non perderebbe nulla della sua efficacia teoretica e sistematica. Tuttavia il Santo Dottore non si adatta facilmente a vedere criticata la sua interpretazione, di cui si mostra sicurissimo fino al punto da non

(24) In questi ultimi tempi la questione è stata dibattuta fra gli stessi tomisti, senza venire a un accordo. Cfr. *Bull. Thomiste* XI (1934) 261, 264; XII (1935) pp. 418-420.

(25) « Concludit autem ex hoc quod non contingit naturam intellectus esse *neque unam*, idest nullam determinatam, sed solum hanc naturam habet, quod est possibile respectu omnium. Et hoc quidem con-

tingit intellectui, quia non est cognoscitivus tantum unius generis sensibilibus, sed universaliter totius naturae sensibilis ». III *De Anim.* loc. cit. n. 681.

(26) « Eiusdem rationis est ponere quod intellectus non habet organum corporale, et quod non habet aliquam naturam corpoream determinatam. Et ideo subdit quod nullum est organum intellectivae partis sicut est sensitivae ». *Ibid.* n. 685.

sapersi capacitare dell'errore degli avversari: « Mirum est autem quomodo tam leviter erraverunt... » (27).

2) Con diligenza ancora più oculata e meticolosa si studierà di riferire il pensiero genuino del Maestro greco nell'Opuscolo diretto espressamente contro gli averroisti. Nel *De Unitate intellectus* si riesamina virgola per virgola tutto il capitolo del De Anima che abbiamo riassunto. Quando poi giunge al principio che forma la chiave di tutto l'argomento, sente la necessità — caso più unico che raro in S. Tommaso — di richiamarsi al testo originale: « ... et habetur sic sequens littera in Graeco: *Intus enim apparens, prohibet extraneum et obstruet* » (28).

Nella lunga esposizione non si fa che ribadire i concetti esposti nel Commento. Con insistenza particolare si sostiene la leggettimità della conclusione che si presume di Aristotele: cioè la spiritualità dell'intelletto passivo e dell'anima umana individuale (29).

3) La questione disputata *De Spiritualibus Creaturis* sembra il prolungamento di questa polemica contro gli averroisti. Anche qui la preoccupazione principale è di determinare con esattezza la natura dell'intelletto possibile. Infatti si comincia subito con un richiamo ai testi che conosciamo, anzi si segue lo schema del IV capitolo De Anima. « Sciendum est autem quod Aristoteles processit ad considerandum de intellectu per similitudinem sensus... » (30).

Come dalla nostra potenzialità alla cognizione sensitiva si prova la necessità di una facoltà sensitiva « per quam simus sentientes in potentia », così dalla passività all'intelligere si deduce l'esistenza di un principio operativo, potenza o facoltà, « per quam simus intelligentes in potentia, quae quidem in sua essentia et natura non habet aliquam de naturis rerum sensibilibus quas intelligere possumus, sed sit in potentia ad omnia » (31).

Ma ecco affacciarsi di nuovo Averroé, che vuol fare di questa facoltà una sostanza separata. S. Tommaso è disposto a concedere che l'intellezione si svolge completamente al di fuori di un organo

(27) *Ibid.* n. 699.

(28) *De Unit. Intell. contra Averb.* cap. I, Ed. Keeler, p. 15.

(29) « Quia ergo omnia cognoscit, concludit quod non contingit ipsum habere aliquam naturam determinatam ex naturis sensibilibus quos cognoscit; sed hanc solam naturam habet, quod sit possibilis, idest in potentia ad ea quae intelligit, quantum est sua

natura; sed fit actu illa dum ea intelligit in actu, sicut sensus in actu, fit sensibile in actu ut supra in II dixerat. Concludit ergo quod intellectus antequam intelligat (in actu) nihil est actu eorum quae sunt; quod est contrarium his quae antiqui dicebant, scilicet quod est actu omnia ». *Ibid.*

(30) *De Spirit. Creat.* a. 9.

(31) *Ibid.*

corporeo, tale è infatti il pensiero di Aristotele; ma per salvare e l'immanenza dell'intellezione e conseguentemente la specie umana in ogni individuo, ritiene come assurda la tesi averroista. Egli crede ormai di aver trovato una conferma sicura alla paternità aristotelica di questa dottrina, nell'argomento usato da Aristotele a prova della separazione dell'intelletto (32).

4) Nella Quaestio Disputata *De Anima* (33) si riprende questa impostazione polemica del problema. Qui però si valorizza decisamente la dimostrazione di Aristotele, dando un più ampio respiro a tutto l'articolo. Nella risposta alle difficoltà si aggiunge una preziosa chiarificazione, circa la necessità di negare all'intelletto un organo corporeo, e che sostanzialmente già conosciamo: «l'organo di una potenza è elemento determinante e causale dell'operazione della medesima; cosicché se l'intelletto fosse unito a un organo il suo agire apparterrebbe a un dato organo; e così la nostra potenza intellettuale non potrebbe essere spoglia di ogni natura sensibile...». (34).

Le prove che il Dottore Angelico porta nella presente questione per dimostrare la spiritualità dell'anima si trovano espressamente all'art. 14. Quella aristotelica che ci interessa è al centro di tutto il dottrinale ivi esposto. Nella Somma Teologica troveremo quasi alla lettera ripetuto lo stesso procedimento; ma non mancano tutti quegli spunti polemici, apologetici e storici che già conosciamo, e che invece verranno omessi nella Somma.

5) Sempre a prova della incorruttibilità l'argomento è ripetuto nel *Quodlibet* X, a. 6: «Utrum anima rationalis sit corruptibilis». S. Tommaso non ha nessuna premura di fare appello ad altre dimostrazioni: quella aristotelica è sola e irrefragabile » (35).

6) Negli ultimi anni della sua attività scientifica il S. Dottore mostra una sensibilità particolare verso quel principio: «Quod potest cognoscere aliqua oportet ut nihil eorum habeat in sua natura». Nel *De Substantiis separatis* se ne serve persino contro il dualismo dei Manichei (36).

(32) *Ibid.* ad 8; cfr. a. 2.

(33) *De Anima*, a. 2.

(34) «Organum alicuius potentiae est principium operationis illius potentiae; unde si intellectus uniretur alicui organo, operatio eius esset etiam operatio illius organi; et sic non esset possibile quod principium quo intelligimus, esset denudatum ab omni natura sensibili...». *Ibid.* ad 3; cfr. ad 18.

(35) Il P. Mandonet O. P. assegnò questo *Quodlibeto* al primo periodo parigino, e precisamente al 1250. Naturalmente noi siamo con gli avversari, assai numerosi, della sua tesi, i quali lo riportarono intorno all'anno 1266, facendolo contemporaneo alla I Pars. della Somma Teologica.

(36) «Secundo vero impossibile est corpus aliquod intellectum esse, aut vim intellecti-

7) Trattando per l'ultima volta della spiritualità dell'anima nel *Compendium Theologiae*, rimasto incompiuto, come l'ultima opera citata, l'argomento aristotelico è al primo posto, ma non è solo. Vi troviamo due motivi ormai universalmente accettati: la tesi degli universali, e quella della corruttibilità del senso per l'eccessiva intensità dei sensibili (37).

I. PARS SUMMAE THEOLOGIAE (1166-1268)

La *Somma Teologica* (1266-1274) costituisce la consacrazione del più puro aristotelismo, anche per quanto riguarda le prove della spiritualità dell'anima. Il dottrinale esposto diffusamente nel *Compendio* al *De Anima* viene qui concentrato in un articolo conciso ed esatto (I - q. 75 a. 2); lasciando da parte gli elementi accessori, che non ne interessano direttamente il rigore logico. Il quadro storico, per esempio, fedele come l'ombra in quasi tutte le precedenti esposizioni dell'argomento aristotelico, è stato appena accennato in una risposta dell'articolo precedente (38). Esso riapparirà sotto altra luce nella Q. 84, a proposito della cognizione delle nature corporee (39).

Non può rimanere il minimo dubbio circa il senso del quesito: « *Utrum anima humana sit aliquid subsistens* »; è quanto dire: « la anima umana ha una consistenza sua propria, indipendentemente dal corpo? è spirituale? ». Nella *Somma* S. Tommaso imposta per la prima e l'ultima volta il problema in questi termini; e punta direttamente così alla spiritualità. Altrove invece la nostra tesi è sempre connessa ad altri problemi, con la corruttibilità con l'immortalità; oppure è accodata alla ricerca della natura dell'intelletto possibile.

L'articolo che ora c'interessa, fa parte di una questione completamente dedicata alla ricerca della natura dell'anima: « *de ipsa anima secundum se* ». I primi cinque articoli ne illustrano la natura specifica, mentre il sesto e il settimo ne studiano le proprietà — incorruttibilità (a. 6) e rapporti di genere logico con l'angelo (a. 7). —

Data l'importanza unica che il 2° Articolo della q. 75 riveste per il nostro lavoro, lo trascriviamo tradotto integralmente:

« Rispondo: E' necessario affermare che il principio dell'atto

vam habere. Intellectus enim neque corpus est; neque corporis actus; alioquin non esset omnium cognoscitivus, ut improbat (sic) Philosophus in 3 *De Anima*. Si igitur primum principium confitentur vim intellectivam habere, quod sentiunt omnes qui de Deo loquuntur, impossibile est primum prin-

cipium esse aliquid corporale ». *Ibid.* Cap. 16.

(37) *Ibid.*, cap. 79.

(38) I, p. 75, a. I ad. 2.

(39) I, p. 84, a. 2.

intellettivo (che chiamiamo anima dell'uomo) è un principio incorporeo e sussistente. E' infatti evidente che l'uomo per mezzo dell'intelletto è in potenza a conoscere la natura di tutti i corpi. Ora, chi è in potenza a conoscere delle cose (*quod potest cognoscere aliqua*), è necessario che non possieda nessuna di esse attualmente nella sua natura; poichè la cosa che si trovasse in lui costituzionalmente, impedirebbe la cognizione delle altre. Come vediamo che la lingua di un infermo infetta di umore bilioso amaro, non ha più capacità di percepire il dolce, ma tutto le sembra amaro.

Se dunque il principio intellettivo possedesse in sè la natura di un corpo, non avrebbe più la potenzialità a conoscere tutti i corpi. Difatti ogni corpo ha una natura determinata. E' perciò impossibile che il principio intellettivo sia un essere corporeo. E così è impossibile che conosca mediante un organo corporeo, poichè la natura determinata di quell'organo corporeo impedirebbe la cognizione di tutti i corpi; come se un determinato colore non venisse alla pupilla [direttamente dal liquido], ma fosse anche nel vaso di vetro, il liquido apparirebbe sempre di un colore. Perciò il principio intellettivo, che chiamiamo mente e intelligenza, ha una operazione autonoma, alla quale non prende parte il corpo. Ora, niente può agire con autonomia, se non quello che sussiste in maniera autonoma. Difatti l'agire non appartiene che a realtà attuali. Cosicchè l'agire di una cosa corrisponde al suo modo di essere; per questo diciamo che riscalda non il calore [qualità astratta], ma la cosa bruciante [che sussiste]. Perciò rimane dimostrato che l'anima umana, chiamata intelligenza o mente, è qualche cosa di incorporeo e di sussistente ».

Tutta l'impalcatura logica dell'articolo si regge su quel principio: « *quod potest cognoscere aliqua oportet ut nihil eorum habeat in sua natura* ». S. Tommaso sente perciò il bisogno di rafforzarlo con riflessioni supplementari, e di chiarirlo con esempi. Così dopo di averlo enunziato sente la necessità di aggiungere: « ...quia illud quod inesset ei naturaliter impediret cognitionem aliorum ». Quindi porta il classico esempio della lingua dell'infermo che, impregnata di umore amaro, è incapace di percepire il dolce.

* * *

Che valore ha nel principio enunziato questa espressione: « *quod potest cognoscere aliqua?* ». Il « *potest* » non ha il senso generico di possibilità, di capacità, di attitudine. Poichè in tal caso S. Tom-

maso verrebbe a dire una falsità così patente che ripugna possa essere attribuita al suo genio. Infatti egli verrebbe a dire che per conoscere bisogna necessariamente che il conoscente non abbia alcuna affinità ontologica con l'oggetto conosciuto. Inoltre si verrebbe a dire che l'intelligenza è incapace di riflettere sui suoi atti; non potremmo riflettere sulle nostre idee, non potremmo capire di aver capito. Evidentemente il principio non vuol essere la negazione dell'autocoscienza nelle potenze spirituali. Giustamente perciò il Card. Gaetano interpreta: « quod est in potentia cognoscitivum » (40). Cioè, non si tratta di semplice capacità, ma di potenzialità: il conoscente potenziale soltanto esclude dalla propria natura l'oggetto che è chiamato a ricevere.

Si può distinguere ancora come fa il grande Commentatore, una potenzialità assoluta e rigorosa, che egli chiama « potentia essentialis », la quale non ammette neppure l'attualità in atto primo nel conoscente potenziale rispetto al conoscibile; e una potenzialità solo all'atto secondo, chiamata « potentia accidentalis ». Il principio invocato dalla dimostrazione tomistica si verifica soltanto per gli esseri e le facoltà conoscitive « in potentia essentiali » (41) cioè per quella facoltà che non solo non possiedono l'oggetto allo stato cosciente e lucido, ma neppure allo stato virtuale e che quindi devono riceverlo dall'esterno.

S. Tommaso è molto rigoroso nel limitare la portata del principio. Lo limita infatti a quel tipo di cognizione, che si determina attraverso un vero apporto dall'esterno. Ciò è evidente se ricordiamo le formulazioni più comuni che egli dà al principio:

« Recipiens oportet esse denudatum a recepto » (42). « Omne enim quod est in potentia ad aliquid et receptivum eius, caret eo ad quod est in potentia, et cuius est receptivum » (43).

« Omne quod est receptivum aliorum et in potentia ad ea, quantum est de se, est denudatum ab eis » (44).

« Recipiens debet esse denudatum a natura recepti » (45). « Recipiens autem oportet esse denudatum ab eo quod recipitur » (46).

Se gli scolastici posteriori avessero precisato così il significato

(40) Caiet. in hunc locum; cfr. il suo Commentario in *De Anima* lib. III cap. I.

(41) Cfr. Caiet. in hunc locum; et in I, q. 56, a. I, X, dove egli stesso spiega il senso della distinzione, che ha la sua fonte in S. Tommaso: cfr. *De Vert.* Q. 8, a. 6 ad 7.

(42) 2 *Cont. Gent.* cap. 79.

(43) III *De Anima* lect. 7, n. 600.

(44) Q. *De Anima* a. 2.

(45) *Ibid.* a. 14; cfr. a. 8.

(46) *Comp. Theolog.* cap. 79.

del principio aristotelico-tomistico quasi certamente non lo avrebbero confutato o trascurato (47 bis).

Nel *De Veritate* poi, come abbiamo visto, S. T. trovava da fare delle eccezioni al principio formulato in questi termini: «*potentia denudatur totaliter a specie sui obiecti*»: mentre accettava incondizionatamente quest'altra formulazione: «*oportet quod sit denudata a formis quas recipit*» (48). E nelle Sentenze fissava già con esattezza questo senso genuino del principio, seguendo l'interpretazione di Averroè: «*... illud quod est receptivum aliorum, non oportet quod sit privatum qualibet natura determinata, sed quod sit denudatum a natura receptorum*» (49).

Questa limitazione del principio alla cognizione puramente passiva e recettiva va tenuta presente per risolvere le difficoltà a cui il principio si presta. Possiamo intanto notare che S. Tommaso non si preoccupò mai delle difficoltà che potrebbero sorgere dai sensi interni contro la formulazione di questa tesi. Da ciò invece furono preoccupatissimi i Teologi della Seconda Scolastica. Così pure non si preoccupò affatto della eventuale applicazione del principio alla cognizione angelica, o a quella delle anime nello stato di separazione. Ciò dimostra che i teologi del secolo XVI e XVII, che trovarono in simili applicazioni una pietra di scandalo (50), forse non capirono il valore esatto del principio, il quale non potrà mai valere per una cognizione attuale o perfettamente immanente.

Se il nostro percepire è passivo e la passività materiale degli organi sensitivi esige una potenzialità fisica oltre che intenzionale, è evidente che la facoltà chiamata a percepire tutta la realtà corporea

(47) Tra i più intelligenti oppositori troviamo il francescano *Ruggero Marston*. Cfr. *Quaestiones Disputatae De Anima*, Quaracchi, Firenze, 1932, pp. 151-362 e ss. Le sue critiche espresse con sobrietà e chiarezza sono quanto di meglio ci si poteva aspettare in proposito: 1) La dimostrazione aristotelica prova troppo, e quindi non prova niente: anche la fantasia infatti conosce tutti i corpi, eppure non è spirituale. - 2) «*Praeterea quando dicitur quod recipiens oportet denudari a natura recepti, hoc est intelligendum a re et non a natura recepti. Nam intentionem rei potest recipere et in genere et in specie habens naturam generis vel speciei*», che è quanto dire: il vostro principio non vi permette di passare dall'ordine intenzionale a quello ontologico - 3) Con Averroè alla mano Fra Ruggero nota che

il principio esclude dal conoscente la natura specifica del conosciuto, non però la sua natura generica. Cosicché non si può in base ad esso escludere dall'anima ogni corporeità, ma solo la corporeità delle cose sensibili. - 4) In forza dell'assioma aristotelico l'anima non dovrebbe conoscere se stessa.

Fr. Suarez S. J. non farà che ripetere le argomentazioni del Francescano: cfr. *Comm. Disp. in I Partem D. Thomae, tract. III De Anima*, lib. I, cap. 9, 23-30.

(48) *De Verit.* q. 22, a. 1, ad. 8.

(49) *II Sent.* d. 17, q. 2, a. 1, ad. 4.

(50) *Franciscus de Sylvestris Ferrariensis*, in *Contra Gentiles*, II, cop. 98, XXVII, XXVIII.

(l'intelletto) non è materia ma spirito. Questo il ragionamento di S. Tommaso. E questo vale a dispetto di tutti i cavilli.

* * *

G. B. Tornatore e Stefano Bersani, dietro le orme del Gaetano, cercarono di far coincidere il principio «quod potest cognoscere aliqua oportet ut nihil eorum habeat in sua natura», con la grande tesi: l'immaterialità è fonte e causa di cognizione (51).

Ciò che essi dicono è sostanzialmente vero e conforme al pensiero dell'Aquinate, per l'affinità innegabile esistente tra quel principio e quella celebre tesi tomistica. Ma il principio posto e l'argomentazione basata su di esso rispondono ad altre preoccupazioni immediate. Questi profondi metafisici hanno avuto il torto di considerare il problema solo dal punto di vista speculativo. Invece noi abbiamo visto che S. Tommaso in quasi tutte le sue opere ha cura di ricostruire l'origine storica di quel procedimento.

Egli ci riporta invariabilmente alla polemica di Aristotele contro i filosofi Ionici, e particolarmente contro Empedocle. Da questa polemica soltanto noi possiamo rintracciare il senso genuino della questione.

Aristotele attacca il modo di concepire la cognizione propria dei suoi avversari. Essi pensavano infatti che la assimilazione dell'oggetto fosse possibile solo in forza di una somiglianza previa e connaturale tra conoscente e conosciuto. Il senziente sarebbe stato un mondo in piccolo composto dagli stessi elementi materiali dell'universo offerto alla nostra cognizione. Di qui il noto assioma: «Simile simili cognoscitur».

Aristotele mise a nudo l'ingenuità e l'arbitrarietà di questa affermazione facendo notare che la somiglianza che troviamo nell'atto conoscitivo tra oggetto e soggetto è preceduta da una dissomiglianza, almeno in quei soggetti che non sono sempre conoscenti in atto (52).

Tale contesto chiarisce bene il senso di quel principio invocato da S. Tommaso nella presente questione: «Omne quod est in potentia ad aliquid et receptivum eius, caret eo ad quod est in potentia et cuius est receptivum» (53). E' esattamente il contrario di quell'assioma arcaico: «simile simili cognoscitur».

(51) Cfr. Opere cit. pag. 2.

(53) *Ibid.* lect. 7, n. 68o.

(52) III *De Anima*, cap. IV, lect. 7, 8, 9.

Toccava alla fisiologia moderna dirimere la questione tra i pre-socratici e Aristotele, perchè essi facevano espressamente appello all'esperienza. Non c'è il minimo dubbio che la fisiologia contemporanea dà pienamente ragione al grande Maestro dell'Aquinate. La percezione dei nostri sensi è basata su dei fenomeni di alterazione, cioè su veri scambi di energia fisica; e quindi si richiede nell'organo uno stato di passività e non di parità di fronte all'oggetto.

Se non esistesse un differenziale la percezione sarebbe certamente ostacolata; anzi la velocità stessa di certi fenomeni sfugge alla nostra percezione perchè non si verifica il necessario ricambio. E' proprio vero che l'«*intus apparens prohibet extraneum*», come diceva quasi divinando Aristotele.

Sarebbe troppo pretendere che nel descrivere la passività delle nostre facoltà apprensive, sufficientemente denunziata dalla intermitenza e potenzialità del nostro conoscere, Aristotele e S. Tommaso portassero degli esempi ineccepibili. Essi ci parleranno della pupilla diafana atta a percepire i colori... Ma sarebbe sciocco fermarsi a questi esempi per infirmare un principio che enunzia con esattezza le condizioni generali della cognizione umana.

Ora però noi dobbiamo domandarci se questa constatazione, che i nostri organi di percezione diretta hanno bisogno di una iniziale passività, e di una struttura tale da presentare un vuoto specifico di fronte all'oggetto che son chiamati a percepire, possa essere una base solida per una dimostrazione della spiritualità dell'intelletto e quindi dell'anima.

Rispondiamo subito che le più moderne indagini sulle possibilità e sulla natura delle nostre percezioni dirette, anche se coadiuvate dai più perfetti strumenti ci dicono che esse non hanno uno sviluppo illimitato. In ciò non possiamo non condividere le opinioni di un grande fisico da poco scomparso, A. Eddington (54), il quale ci parla di «*soggettivismo selettivo*». Si deve giungere cioè a riconoscere che le nostre esperienze dirette non possono esaurire la stessa cognizione del mondo corporeo, ma ce ne offrono una ricostruzione parziale relativa.

Lo scienziato moderno che è empirista per metodo e per convinzione, si rende conto della relatività dei suoi strumenti d'inda-

(54) A. EDDINGTON - *La Filosofia della Scienza Fisica*, trad. C. Straneo; Bari, Laterza, 1941.

gine. Gli organi materiali saranno sempre costruiti in maniera da rendere possibili soltanto alcune determinate esperienze. L'organo o lo strumento d'indagine materiale non potrà evadere da certe condizioni generali della materia, che quindi sfuggiranno ad ogni indagine diretta.

Ora, se troviamo in noi stessi una cognizione che, pur derivando dalla esperienza diretta, non subisce queste limitazioni, bisogna affermare che essa trascende l'ordine sperimentale. Tale è la nostra cognizione intellettuale.

Infatti:

1) Eddington afferma: « La forma caratteristica delle leggi fondamentali della fisica è l'impronta della soggettività. Se vi sono anche leggi di origine oggettiva, ci si può aspettare che siano di un tipo differente. Sembra probabile che, dovunque sono apparsi gli effetti del comportamento oggettivo, essi siano stati considerati come un indizio che il soggetto è « al di fuori della fisica »... (55):

2) L'indagine diretta trova continuamente dei limiti che han fatto persino pensare a una legge di indeterminazione, tanto sono incerti i suoi risultati. Invece noi possiamo spingere il calcolo sui medesimi fenomeni fino all'infinito, senza mai trovare ostacoli. Dunque la nostra facoltà di calcolo non è della medesima natura di quei fenomeni e non è soggetta alle medesime leggi delle nostre percezioni dirette.

3) Più che di fatto, di diritto la nostra intelligenza ha il possesso illimitato di tutto il mondo corporeo. Le relazioni che essa scopre, l'ordine e la causalità reciproca tra gli esseri che utilizziamo senza restrizioni di sorta, e dei quali con sorprendente sicurezza prevediamo il comportamento, ci trasportano in un campo di esperienze dove la percezione diretta non vede mai rispettate le sue leggi.

Non è quindi affatto ingenua l'illazione di S. Tommaso: « Quod potest cognoscere omnia corpora non est corpus ».

Non pretendiamo di far coincidere materialmente il linguaggio dell'Aquinate con quello dell'alta fisica contemporanea. Ciò sarebbe ridicolo. Ma è doveroso constatare il fatto che l'epistemologia più progredita ammette la relatività e il soggettivismo delle indagini dirette, che sono dovute a tutto rigore alla nostra sensibilità. Mentre

(55) Op. cit. p. 126.

arriva a confessare la sua incapacità a esaurire il reale, che si presenta assai più complesso alla nostra esperienza interiore. Per merito dunque di studiosi seri vediamo profilarsi nettamente due ordini di cognizioni umane: cognizione sensitiva e cognizione intellettuale. Il dualismo negato da Cartesio con grave pregiudizio per tutta la filosofia moderna, si riaffaccia con maggiore evidenza alla nostra mente, dopo di essere giunti sui confini di quella esperienza empirica che pareva volesse svelarci tutti i misteri.

La trascendenza del nostro intelletto sul senso oggi s'impone negli studi positivi con una logica implacabile. E questo basta a provare la spiritualità dell'intelligenza e quella dell'anima che è la radice di questa nostra luce interiore misteriosa e potente. La universale cognizione del mondo corporeo ci rende i veri signori del mondo e delle sue energie fisiche.

Il dominio così vasto che la scienza moderna ci assicura non è affatto una vittoria del materialismo; ma è una dimostrazione imponente della spiritualità dell'anima umana. « Est separata ut omnia cognoscat », come diceva Aristotele, e « ut omnia imperet » come già aveva detto Anassagora.

P. TITO S. CENTI o. p.

LA CRITICA TOMISTICA DELLA REALTÀ

SUMMARIUM. — Inter Neo-Scholasticos qui novam Realismi Thomistici criticam elaborationem volunt et eos qui huic elaborationi adversatur, A. Criticam cum Realismo Thomistico coexistere posse demonstrat, dummodo Critica non in sensu criticistico seu kantiano intelligatur, sed quasi fructus genuinus ex ipsius Realismi arbore, idest quasi interior analysis theoriae cognitionis in ipso systemate Aristotelico-Thomistico. Cum enim utriusque theoriae principia omnino opposita sint, salva eorum natura, neque Criticismus realisticus unquam esse potest, neque Realismus criticisticus. Quod A. probat sive in se, considerans utriusque systematis principia, sive excursu historico quo origo, evolutio et oppositio utriusque systematis manifesta fiunt. Cum S. Thomae theoria cognitionis, aequae ac theoria antiquae philosophiae Graecorum, praesertim Aristotelis, sit realistica et fundetur in «esse», Critica quam systema Thomisticum admittere potest ea est quae neque «esse» ex «cogitatione», neque «cogitationem» ex «esse» deducat, sed quae et «esse» et «cogitationem» in uno eodemque actu subiecti cogitantis attingat.

Può, una tale questione, avere un senso accettabile nel complesso del sistema tomistico? Può legittimamente inserirsi nel grande quadro della sua concezione metafisica?

S. Tommaso si è grandemente preoccupato della realtà, anzi tutta la sua speculazione è dominata dalla realtà, è orientata verso la realtà, di cui analizza il contenuto, determina le possibilità e definisce i rapporti; ma non si è preoccupato della critica della realtà. S. Tommaso può qualificarsi con ragione come il metafisico delle realtà, non già come il critico della realtà, almeno secondo il significato che questa parola ha nella moderna terminologia filosofica. Egli non ha mai assunto le pose dell'intransigente criteriologo, nè ha mai fatto professione di gnoseologia pura.

Si deve dunque concludere che l'aspetto critico è totalmente estraneo alla metafisica tomistica della realtà? Realismo tomistico e critica sarebbero irriducibili e inconciliabili nemici? Se così fosse, a noi non resterebbe che la scelta: o realismo tomistico o critica. Se invece l'opposizione non è di assoluta irriducibilità, la questione che si pone è questa: in qual senso e su quale base stabilire una possibilità d'intesa?

E' noto come e quanto fu discusso il problema nel campo neoscolastico. Alla tendenza favorevole a una rielaborazione critica del

realismo tomistico si oppose la tendenza decisamente contraria a un simile rimaneggiamento. Dagli uni si proclamò la necessità della critica come salvaguardia e sostegno del realismo, dagli altri si propugnò l'inutilità di tale critica che, più che sostenere, minacciava di rovinare inesorabilmente il realismo.

Il contrasto, assai vivace, culminò nelle discussioni non sempre ireniche dell'ultimo Congresso Tomistico, dove non mancò di farsi sentire la voce dell'estrema sinistra che, in nome della più pura e convinta fede gnoseologica, si credette in dovere di bollare in massa di acritico, ingenuo, dogmatico quel realismo che non vuole accettare come suo il metodo strettamente criteriologico, facendosi in ciò eco fedele di quanto da tre secoli almeno si viene rinfacciando, con un'insistenza ossessionante, al Tomismo e, in genere, alla Scolastica dai paladini della Ragion pura.

La tremenda realtà del momento, della guerra cioè di questi anni passati, col suo tragico realismo dei fatti, che nessuna critica, per quanto ardita, potrà trasformare in un'incruenta battaglia di idee o in un pacifico gioco dialettico, ha imposto il silenzio sulla questione che, per altro, negli ultimi anni era andata lentamente affievolendosi.

Non è nostra intenzione riaccendere, qui, polemiche ormai passate, nè far rinascere discussioni o risuscitare questioni che, almeno nelle loro linee fondamentali, possono considerarsi definite; ma solo insistere colla parte moderata sulla possibilità di convivenza di Tomismo e Critica; mostrare che il realismo tomistico non solo non esclude, ma esige e promuove una teoria della conoscenza; che anzi nella sua stessa affermazione iniziale non è nè ingenuo nè dogmatico, ma perfettamente conscio di sè, della sua portata, del suo valore e, quindi, critico. L'antagonismo tra realismo e critica dev'essere risolto sì, ma nell'interno stesso del sistema tomistico, senza bisogno di ricorsi estranei, che non potrebbero che svisarne l'aspetto fondamentale e sviarlo dal suo orientamento naturale. L'affermazione della realtà, per quanto dogmatica possa apparire, ha in S. Tommaso quanto può soddisfare la più esigente mentalità critica.

E' vero: è possibile un ripensamento moderno della dottrina tomistica della conoscenza; è possibile una traduzione in termini di filosofia critica della concezione della realtà di S. Tommaso; ma un Tomismo rivestito così a nuovo non corre forse il grave pericolo di perdere la sua fisionomia caratteristica, per rivestire quella di un Kant, per esempio?

Tentativi del genere non mancarono: furono fatti sforzi, per altro molto perspicaci e ingegnosi, per trovare similitudini, stabilire raffronti col padre del Criticismo, ma i risultati non furono sempre tomisticamente ortodossi: in alcuni casi si arrivò a un concordismo frutto di arbitrario e supino adattamento del Tomismo al Kantismo e, in altri casi, a un parallelismo più esterno che interno, reso possibile da una benigna interpretazione tomistica di Kant e da una altrettanto benigna quanto arrendevole interpretazione kantiana di S. Tommaso. Non si nega che di fatto esistano somiglianze, del resto assai visibili, tra la Critica della Ragion pura e il Tomismo come teoria della conoscenza; ma queste somiglianze non sono tali da incidere sul carattere fondamentale dei due sistemi, nè valgono ad annullare le profonde e radicali divergenze che separano irriducibilmente l'uno dall'altro. Non si adatta la cornice tomistica al quadro kantiano e viceversa, che a spese di gravi mutilazioni e deformanti aggiunte.

E' stato detto che «la disgrazia di Kant fu quella di essere stato interpretato da empiristi e da idealisti impenitenti» (1). Sarà. Non discutiamo sulla possibilità di una interpretazione nè empiristica, nè idealistica di Kant; non crediamo però che sarebbe una fortuna per S. Tommaso essere interpretato secondo i canoni della Critica della Ragion pura. Il soggettivismo o il fenomenismo kantiano è un fatto che nessuno, anche l'interprete più benigno, può contestare; di più, esso è una logica conseguenza della sua stessa posizione critica. Così pure il realismo tomistico è un fatto che non può ammettere dubbi, ed è logicamente importato dalla teoria tomistica della conoscenza. Se dunque i termini a cui naturalmente arrivano i due sistemi sono diametralmente opposti, segno è che le direzioni e il processo che vi conducono, soffrono della stessa opposizione. Non crediamo che i principi che dominano l'Estetica o l'Analitica trascendentale potrebbero impunemente essere incorporati in un articolo del *De Anima* o della *Summa* di S. Tommaso.

Ciò che frapponne tra i due sistemi un abisso insuperabile, non sono già le divergenze su particolari problemi, bensì la mentalità filosofica e il metodo critico assolutamente inconciliabili e refrattari a qualsiasi tentativo di fusione. Finchè Kant è e resta il grande rivoluzionario della filosofia che, immobilizzando il soggetto, gli fa roteare attorno come tanti satelliti le cose; finchè pensa la realtà in

(1) P. ORTEGAT S. I., *Philosophie de la Religion*, pag. 172. Paris - Desclée de Brouwer.

funzione del soggetto e parla di funzione trascendentale del soggetto, sarà vano ogni sforzo di avvicinamento a S. Tommaso che si ostina a pensare il soggetto in funzione delle cose e parla di funzione trascendente della realtà. Sotto la luce di questa radicale opposizione è facile giudicare del senso e del valore che possono avere possibili accostamenti e parziali punti di contatto: anche le somiglianze saranno sempre viziate dalla tendenza generale del sistema.

Per queste ragioni pensiamo che non fu già una disgrazia per Kant l'essere stato interpretato empiristicamente o idealisticamente, ma una fatale quanto logica necessità. Il naturale prolungamento della Critica non poteva essere che l'empirismo o l'idealismo; mai il realismo tomistico. Questo non fa torto a Kant, nè disdice a S. Tommaso: diverse posizioni, diversi sistemi che si evolvono e sviluppano indipendentemente in forza della logica interna dei loro principi.

Quanto si è detto non vuole significare in nessun modo condanna, in nome di un ostinato spirito di conservatorismo, dei brillanti lavori compiuti in questo senso. Si salvi però l'originalità dei vari sistemi, evitando indebite anticipazioni storiche e forzate interpretazioni! Il Tomismo nella compattezza e stabilità della sua costruzione esclude nel modo più categorico la fluidità e passiva adattabilità di un eclettismo pronto a tutto ricevere in sè, a tutto concordare, in base a principi estremamente accoglienti, perchè estremamente ambigui e sinuosi. La ferrea logica dei suoi principi, l'inesorabile concatenazione delle sue conclusioni, lo costituiscono bensì in un sistema chiaramente definito, con prerogative assolutamente originali, e con inconfondibile individualità; ma non lo coartano per ciò stesso negli angusti confini di un sistema chiuso da tramandarsi, ermeticamente sigillato, da generazione in generazione. Come e più di ogni grande sistema, la filosofia di S. Tommaso può pretendere a una straordinaria capacità assimilatrice, a un illimitato potere di espansione, che le provengono dalla infinita potenza di assimilazione propria dell'essere, base di partenza, anima del processo e termine ultimo d'arrivo della speculazione tomistica. Quindi tutto può essere incorporato nella filosofia tomistica che non contraddice a questa fondamentale esigenza ontologica, che non contravviene a questo radicale orientamento realistico. Il Tomismo rigetterà sempre da sè, come corpo estraneo e inassimilabile, quanto in qualunque modo derogasse o attentasse ai diritti supremi dell'essere o sconvolgesse i

principi della realtà. Il Tomismo è, come teoria e come sistema, talmente solidale coll'essere, che diventerebbe assurdo svincolato da esso. Le sue sorti, la sua fortuna sono legate solo e unicamente all'essere. Per questo siamo fermamente convinti della vitalità imperitura del Tomismo.

Se tale è l'indole generale e l'orientamento essenziale della filosofia tomistica, come si può ancora parlare di critica tomistica della realtà? La teoria critica, introdotta nel sistema tomistico, non verrebbe per ciò stesso a perdere ogni significato, trasformandosi in autentico pseudo-problema? Se l'atteggiamento filosofico iniziale di S. Tommaso è decisamente realistico, se la sua speculazione si muove in piena realtà; non sarebbe un'investigazione critica, se non assurda, almeno perfettamente inutile? Domande più che legittime, pienamente giustificabili, trattandosi d'inserire nel Tomismo un modo di pensare la realtà che S. Tommaso non conosce e che, nonostante le molte attenuanti e le infinite rettifiche, lascia sempre sussistere il pericolo di un possibile travisamento. E' un fatto che il problema dei rapporti tra critica e realtà, tra pensiero e essere, quale si presenta nella filosofia moderna, non fu trattato da S. Tommaso; nè del resto avrebbe potuto egli trattarlo; e i timori, che agitano i moderni Scolastici, gli furono sconosciuti. Il cosiddetto Realismo critico è di data assai recente: è nato sotto l'evidente influsso del pensiero moderno.

Il realismo tomistico vive dell'eredità trasmessagli dalla speculazione greca, essenzialmente realistica, e si svolge più specificamente nella direzione tracciata dall'Aristotelismo, di cui è il logico prolungamento. Ora nè in Aristotele nè nei suoi predecessori era stato posto il problema critico che, per altro, a loro non si imponeva. Non mancano però già nella prima elaborazione razionale della realtà tentativi di soluzione del problema dei rapporti dell'essere e del pensiero; tentativi che sono sempre comandati e ispirati da preoccupazioni metafisiche.

Parmenide, nel suo grandioso sforzo di sublimazione dell'essere, arditamente proclama l'identificazione dell'essere e del pensiero. Questa identità però non è termine di un processo critico, ma la naturale conclusione del processo di affermazione dell'essere. Non è quindi il pensiero che, come principio autonomo, si identifica e assorbe in sè l'essere; ma l'essere che, come il Tutto, si pone come pensiero, assorbe in sè il pensiero. La parmenidea identificazione del

pensiero e dell'essere è tutta a vantaggio dell'essere e a danno del pensiero (2).

Inoltre, una tale soluzione che pur pretende di risolvere l'eterno antagonismo di pensiero e realtà nel più perfetto monismo — precludendo in ciò quello che sarà l'ideale sempre ricercato e mai stabilmente raggiunto di tutta la speculazione moderna — non può sussistere nè mantenersi, perchè basata su una inconsistente concezione dell'essere. Nasce infatti da un totale depauperamento e assoluto depotenziamento dell'essere che diventa, sì, Totalità, ma non per un processo di concentrazione, bensì di eliminazione e negazione. E' il Tutto, ma vuoto, astratto, assolutamente indeterminato (3). Non diversa sarà la condizione dell'Assoluto moderno, nonostante le più categoriche affermazioni dei suoi fautori, che non varranno a garantirgli un carattere di piena e irrelativa attualità. Naturalmente il pensiero si ribella al tentativo di identificazione con un tale essere. Il pensiero cerca impellentemente l'essere; spinto da irresistibile impulso, si porta all'essere che solo gli è condizione indispensabile di vita; ma si oppone con tutto il peso della sua natura a una identificazione che significhi annegamento nell'infinito mare del vano astratto. Il pensiero ha assoluto bisogno di determinazione, di concretezza, di attualità; l'Essere-Tutto di Parmenide gli dà indeterminazione, astrazione, potenzialità. L'Essere parmenideo mortifica quindi il pensiero nelle sue più inderogabili esigenze, riducendolo a un'astratta intuizione di una più astratta realtà: ombra di pensiero, più che vero, autentico pensiero. L'Essere di Parmenide nè di fatto nè di diritto potrà mai avere, come naturale coronamento del suo processo di affermazione, il pensiero. Questo sarà prerogativa e inalienabile privilegio di un altro Essere, che è non amorfa Totalità, ma determinata e somma Attualità.

Per arrivare a una logica e stabile identità di essere e pensiero, bisognerà necessariamente abbandonare la concezione parmenidea: partire da altre posizioni metafisiche che, assicurando consistenza all'Essere, salvino in pieno i diritti e le esigenze del pensiero. La con-

(2) Cfr. STEFANINI, Platone, I, pag. 53.

(3) Sulla natura e valore dell'essere di Parmenide discutono gli storici della filosofia. S. Tommaso pure, sulle orme di Aristotele, la discute, ed enumera Parmenide tra gli assertori dell'univocità dell'essere, e con-

seguentemente interpreta l'essere parmenideo come un «genus» (cfr. I Met. lect 9. Ed. Cathala n. 139); quindi come qualche cosa di astratto e indeterminato. E' da ritenersi l'opinione di S. Tommaso un'interpretazione totalmente arbitraria e storicamente infondata? Non lo crediamo.

cezione dell' Essere come Atto può costituire una base sicura per la costruzione di una Ontologia del pensiero.

Per queste ragioni era fatale la caduta della posizione parmenidea; e difatti cadde, abbandonando il pensiero in balia dei flutti agitati della realtà eraclitea, sempre inquieta, che non conosce riposo, non ammette stasi nel suo divenire eterno e inesorabile.

Ma neppure questa realtà, questo essere poteva dare piena soddisfazione alle richieste essenziali del pensiero. Il concreto era bensì garantito, poichè solo di questo è divenire, ma a spese dell' immutabile e del necessario, altrettanto indispensabili per la vita del pensiero. L' Essere-Tutto di Parmenide gli assicurava la più immobile staticità, ma lo sospendeva nel vuoto; l' Essere-Divenire di Eraclito gli promette un contenuto che però gli rende inafferrabile, perchè mai è. Ora è appunto questo « è » che cerca il pensiero. Cosicchè di fronte all' alternativa dell' Essere « *che è* » di Parmenide e dell' Essere « *che non è* » di Eraclito, al pensiero non resta altra possibilità che rassegnarsi a morire.

Nacquero così la prima grave crisi del pensiero che la storia della speculazione filosofica registri; il soggettivismo sofistico.

Il pensiero, insoddisfatto dei risultati ottenuti, disilluso di una realtà che le più stridenti contraddizioni rendono inafferrabile, rinuncia a essere. Ma vivere pur bisogna. E a sostituire il pensiero razionale, sorge l' arbitrio individuale che, in tanto sfacelo metafisico, diventerà l' unico vindice del vero e del falso, del bene e del male. Quello che invano si chiede alla realtà, lo dà il soggetto. E Protagora può audacemente proclamare l' Uomo misura di tutte le cose!

Ma non lasciamoci ingannare dall' orgoglio dell' espressione. Il pronunciato protagoreo, pur seducente, nulla ha di ciò che la formula può far apparire o potrebbe suggerire. Non segna già l' apoteosi dell' Io che si erge, finalmente vittorioso, contro il Non-Io. Non proclama l' ambiziosa autonomia, la piena autarchia del pensiero che, svincolatosi definitivamente dai ceppi della realtà, la domina imponendole a forza le proprie leggi; ma afferma l' autodistruzione del pensiero di fronte alla realtà. Non è la natura, bensì il pensiero che è vinto, soggiogato. Non ha perciò il significato di una superba ribellione contro la natura, non è il segnale della riscossa, dell' emancipazione del soggetto dall' oggetto; bensì sottoscrive l' atto di una totale capitolazione, di una umile sottomissione del pensiero che, di fronte a una realtà che non può più far sua perchè sempre gli sfugge, sceglie il proprio annichilamento, pur di salvare l' inte-

grità della natura. La contraddizione è l'anima, la vita stessa della realtà; il pensiero non può esistere che negando la contraddizione; e trovandosi nell'assoluta impotenza di dominare, eliminandola, la contraddizione della natura, rinuncia a essere come pensiero razionale, per trasformarsi in sensazione, in immediata impressione soggettiva, che maggiormente riflette colla sua mobilità l'incessante flusso delle cose.

Soluzione estremista, questa, come quella di Parmenide, voluta e imposta da un'altrettanto estremista concezione della realtà. La contraddittorietà della natura, riflettendosi nel pensiero, lo annulla, non lasciando sopravvivere che un arbitrario soggettivismo, che è la negazione di ogni valore razionale.

Anche qui l'antitesi del pensiero e della realtà risolta con la eliminazione del pensiero.

Un tale nihilismo non poteva costituire una soluzione definitiva. Il dissidio doveva comporsi; e quali che fossero i diritti della realtà, non potevano essere una condanna a morte del pensiero. S'imposeva quindi un'altra soluzione non per eliminazione, ma per sintesi: salvare la realtà senza sacrificare il pensiero; affermare il pensiero senza negare la realtà.

A questo intento lavorerà la speculazione posteriore. Socrate tenterà il salvataggio in extremis del pensiero invertendo decisamente la rotta seguita dalla Sofistica. L'estremismo sofistico non poteva evitarsi che svincolando il pensiero dalla natura; e Socrate non esita un istante a tagliare i ponti tra il pensiero e una realtà che per la sua intima contraddittorietà esclude ogni intelligibilità e razionalità; e lo ancora al punto fisso e immobile dato dai concetti.

Il pensiero è salvo. Con la scoperta dei concetti la scienza rinasce quale sapere necessario e universale; oltrepassa gli angusti confini del soggettivo e dell'individuale, per spaziare nei vasti orizzonti del razionale. Resta così definitivamente acquisita alla storia la verità della stabilità e universalità del pensiero concettuale.

Ma questa soluzione, in Socrate, è minacciata dal grave pericolo di volatilizzare il pensiero in un puro concettualismo e in un vano formalismo. Eliminata ogni interferenza della natura dalla scienza, non tendeva essa a risolversi in una sintesi di rapporti puramente formali, in un gioco di astrazioni logiche? Non è forse l'astratto di Parmenide che tenta la rivincita in Socrate?

Non poteva sfuggire a Platone la debolezza e la precarietà di un tale pensiero che, per timore di contaminarsi o di non poter soppor-

tare l'urto della realtà, si concentra in se stesso. E appunto per supplire all'inconsistenza del pensiero socratico, Platone crea il mondo delle Idee, che dovranno costituire la base ontologica del pensiero. Il «che cos'è» di Socrate, o la definizione, viene trasformato dalla dialettica platonica in cosa che è, cioè in realtà trascendente. E' così nuovamente ristabilito il ricongiungimento tra pensiero e realtà. Le esigenze del pensiero sono pienamente soddisfatte. Il regno ideale di Platone non è dominato dall'unità indifferenziata e universale di tipo parmenideo, nè soggetto alle vicissitudini della mutabilità, ma abitato da esseri perfettamente intelligibili e individualizzati. Quella determinatezza che invano chiedeva all'essere eleatico, e quella necessità che gli negava il Divenire di Eraclito, il pensiero le trova nell'Idea, sintesi realizzata di necessità e concretezza.

Questa audacemente geniale soluzione evita ogni difficoltà critica poichè, superando di colpo la realtà sensibile, si riallaccia direttamente al mondo del puro intelligibile; ma non evita le difficoltà ontologiche. Il mondo sensibile non si adatta a diventare una pallida ombra, nè una debole mimèsi dell'Idea; nè dal canto suo il pensiero può disinteressarsi di una realtà in cui, per ineluttabile necessità, si trova immerso e di cui deve vivere. Un irriducibile dualismo di sensibile e intelligibile è altrettanto nefasto per la realtà, quanto per il pensiero; la prima diventando un enigma indecifrabile, perchè pura irrazionalità; il secondo svanendo in un puro apriorismo, categoricamente smentito dalla esperienza.

Si esigea quindi una concezione metafisica della realtà più unitaria che, eliminando le barriere ritenute insuperabili tra sensibile e intelligibile, strappasse la realtà dalla morsa dell'assurdo e della contraddizione, e consentisse al pensiero meno forzate e innaturali condizioni di vita.

Con Aristotele, noi assistiamo a un processo di rivendicazione e rivalutazione della realtà del mondo sensibile, che dall'ombra del crepuscolo passa alla piena luce dell'essere. Le pacifiche ed eternamente immobili abitatrici dell'Iperuranio platonico vengono richiamate a una più modesta realtà; vengono strappate alla loro luminosa quiete e immerse nell'incessante e inarrestabile flusso della materia opaca.

Le Idee diventano così forme, entelechie vincolate indissolubilmente alla materia, principi immanenti di essere e di attività. Quantunque assoggettata al dinamismo delle cose, quantunque offuscata dall'opacità della materia, la forma mantiene la sua specifica funzione di intelligibilità.

Si arriva così alla concezione della realtà come sintesi concreta in cui l'Idea assume consistenza e si concretizza, e il concreto, attualizzandosi, si idealizza. Con la conquista del concetto di Forma come immanente «entelechia», la realtà concreta perde automaticamente il carattere di assoluta impermeabilità per il pensiero; e Aristotele può superare in modo definitivo il radicale dualismo platonico, ristabilendo quella continuità tra sensibile e intelligibile di fronte alla quale erano falliti tutti gli sforzi della specuazione anteriore.

Assurda quindi in Aristotele la distinzione della realtà in due mondi totalmente indipendenti e refrattari l'uno all'altro: il razionale puro e l'irrazionale puro. Una tale separazione, oltretutto scindere l'unità del reale, lo renderebbe impossibile. C'è, nella realtà aristotelica, dell'opaco e dell'oscuro, ma non dell'irrazionale puro. Il puro irrazionale significa per Aristotele il puro nulla. L'intelligibile è coestensivo della realtà e non conosce limiti che quelli dell'essere. Dove cessa l'essere, cessa anche l'intelligibilità, e ciò avviene di fronte all'abisso del nulla. Nel suo processo di diffusione l'intelligibile segue naturalmente le sorti dell'essere: va man mano attenuandosi e affievolendosi, senza però spegnersi mai completamente. Potrà ridursi nella condizione di intelligibile potenziale, ma sarà pur sempre un intelligibile che il pensiero potrà liberare dall'involucro materiale e rendere perfettamente luminoso. Se la realtà può opporre qualche resistenza alla penetrazione del pensiero, mai però la resistenza dell'impermeabilità assoluta. Dove c'è forma, c'è principio di coesione, principio di unità dell'essere e, conseguentemente, principio di intelligibilità. Il pensiero potrà quindi estendersi fino ai gradi più remoti e infimi dell'essere, poichè anche qui c'è vero e autentico essere.

Evidentemente l'immanenza dell'Idea nella realtà concreta pone al pensiero aristotelico problemi che non avevano ragion d'essere in Platone, per il quale l'intelligibile si presentava immediatamente nella sua più pura e cristallina trasparenza.

Un ideale che si concretizza nella materia, un universale che si individualizza, un necessario che si fa contingente, come può ancora riacquistare i suoi caratteri di idealità, universalità e necessità che pure sono indispensabili perchè il pensiero pensi? Non ricadiamo nell'affermazione della impossibilità del pensiero? Risolta l'antitesi interna dell'essere, non rinasce forse più imperiosa e insolubile l'antinomia tra pensiero e realtà?

Platone, per salvare il pensiero, aveva creato un nuovo mondo;

Aristotele, per salvare la realtà e rendere possibile il pensiero, dà vita a un nuovo intelletto, con la specifica funzione di rendere accessibile al pensiero, dematerializzata e universalizzata, quella intelligibilità che le esigenze dell'essere vogliono immanente alle cose.

L'Ontologia della realtà concreta porta così necessariamente a un ampliamento della psicologia del pensiero. Per questo motivo il *noûs poieticòs* di Aristotele non è il *Deus ex machina* che sempre deve intervenire quando si vuol salvare a ogni costo una posizione insostenibile; ma il necessario corollario psicologico della dottrina metafisica dell'unità sintetica del reale.

Logicamente alla teoria dell'immanenza dell'idealità nel concreto materiale, il pensiero aristotelico non potrà vantare nei riguardi della realtà altro carattere che quello estetico o di pura acquisizione. Il pensiero si realizzerà per un processo di assimilazione ad intra di un dato esteriore trascendente; non già per una proiezione ad extra di un contenuto interno.

La concezione del pensiero come autonomo e dotato di un potere produttivo sulla realtà, è totalmente estraneo ad Aristotele; come gli è inconcepibile uno svolgimento dialettico che parta dal puro pensiero. Se un processo dialettico è possibile, questo dovrà fatalmente partire dall'essere che è il solo vero immediato, il solo vero condizionante. Il pensiero sarà per necessità mediato e condizionato.

Questa in breve la posizione aristotelica e, in genere, della mentalità classica di fronte al problema dei rapporti tra pensiero e realtà; posizione di tendenza fortemente realistica, impostata su basi strettamente ontologiche e dominata dal principio - per Aristotele e tutta la speculazione greca indiscusso e indiscutibile - della priorità assoluta dell'Essere e dell'intelligibile sul pensiero. Anche nelle sue più clamorose sconfitte il pensiero classico porta sempre impresso il sigillo del più realistico dei realismi.

S. Tommaso aderisce senza riserve a questa mentalità e accetta in pieno la soluzione aristotelica; ne fa anzi una delle leve più potenti per la sua grandiosa costruzione filosofica e teologica. Con S. Tommaso e per S. Tommaso entra come dottrina comune - almeno nel suo indirizzo fondamentale - nella speculazione scolastica che la perpetuerà attraverso i secoli.

Quando si verificò la rottura, quando si operò il grande capovolgimento di posizione e il passaggio dalla mentalità realistica a quella strettamente critica?

Agli storici della filosofia il fissarne la data e il determinarne con precisione il giorno di nascita. E' un fatto - ritenuto storicamente indiscutibile - che Cartesio segna la linea netta di demarcazione tra l'una e l'altra mentalità, nonostante le sue non meno indiscutibili tendenze realistiche. Il discorso del Metodo sarebbe la redazione ufficiale dell'atto di morte della vecchia mentalità metafisica e la proclamazione al mondo della nascita della nuova mentalità critica. Con esso viene inaugurato un modo ancora inedito di filosofare.

Nessuno penserà a contestare il carattere eminentemente rivoluzionario del metodo cartesiano; nè si può ragionevolmente negare o semplicemente menomare la genialità e l'originalità del Cogito (cartesiano). Il metodo, promosso da Cartesio, interrompendo bruscamente ogni legame con tutto il passato e rifiutando ogni vincolo di parentela con tutta la tradizione precedente, si presenta al pensiero filosofico come un'autentica novità; e costituisce di fatto il punto fisso di partenza da cui si svolgerà, con logica inesorabile, tutto il movimento speculativo di ben tre secoli.

Ma non sarebbe del tutto infondata e ingiustificabile, nel grande quadro dello sviluppo del pensiero, l'ipotesi di un Cartesio come punto di arrivo. Come a tutte le grandi rivoluzioni, al radicale rinnovamento della filosofia non s'è giunti di salto, improvvisamente. Le fulgurazioni, le rivelazioni del genio hanno certo una parte preponderante e decisiva; ma il processo storico ne costituisce la logica preparazione.

Il distacco definitivo del pensiero dalla realtà, quindi l'abbandono dell'antica mentalità, non si realizzò in un giorno, bensì attraverso un movimento lento, quasi impercettibile ma continuo, di trasformazione.

La speculazione nominalista che la Scolastica non riuscì mai a vincere nè a eliminare totalmente - di cui anzi, specie nel periodo della decadenza, subì il nefasto influsso - ha certo contribuito in modo non indifferente alla formazione della nuova mentalità. Negato il valore oggettivo dell'universale diretto che costituiva per il realismo moderato l'oggetto dell'intelletto; eliminata la dottrina delle forme sostanziali; ridotta la sostanza stessa a un indefinibile sostrato, il Nominalismo doveva per necessità trasformare il reale in una pura molteplicità e, di conseguenza, abbassare il pensiero al livello del senso. Abolito ogni principio metafisico di unità, il reale perde la sua consistenza e si volatilizza in un mobilissimo pulviscolo di fenomeni. Si arriva così a una concezione della realtà degna del più immaginifico dei poeti: una fantasmagoria di fenomeni inconsistenti, di

apparenze capricciose turbinanti sull'inerzia di un sostrato vuoto e amorfo.

Di fronte a un tale universo ridotto a una pura molteplicità fenomenica, quale sarà l'atteggiamento del pensiero? Occam e i suoi discepoli restarono realisti è vero; ma questo, più che in forza della logica, grazie a un colpo di mano fideistico. La coerenza li avrebbe portati ben oltre, come di fatto portò altri, meno sensibili a scrupoli teologici e per nulla preoccupati di salvare un deposito dogmatico e, quindi, pienamente liberi di portare i principi fino alle loro estreme conseguenze.

E' la logica delle cose che le più ortodosse e buone intenzioni non varranno mai a comprimere e a soffocare (4).

Una realtà depauperata di ogni contenuto ontologico, spogliata di ogni principio d'intelligibilità, impone al pensiero realista la tragica ma logica alternativa: o rinunciare semplicemente a essere o rinunciare a essere realistico. Non si dà altra possibilità di scelta. Un pensiero che pretende ritenere il suo carattere realistico, deve inevitabilmente soccombere di fronte all'irrazionalità dell'Essere. Il pensiero realistico non si mantiene che per l'intelligibilità del reale; non vive che quale riflesso della razionalità delle cose. Una realtà irrazionale rifletterà la sua irrazionalità sul pensiero, rendendolo pensiero irrazionale, cioè non-pensiero. Estremismo certo mortificante ma logico per un pensiero realistico opposto a una realtà inintelligibile. A tale umiliante soluzione si adattò difatti il pensiero sofistico, e qualsiasi forma di sensismo.

Ma un così disastroso nihilismo non è l'unica via d'uscita, che permetta al pensiero di sottrarsi al dispotico dominio dell'irrazionale. La seconda parte dell'alternativa potrà forse salvare il pensiero, anche di fronte a una realtà priva di intelligibilità; o meglio, salvando il pensiero, ridare l'intelligibilità al reale.

Rinunciando a essere realistico, il pensiero rinuncia a pretendere dalle cose quell'intelligibilità che non gli possono dare; ma non rinuncia a essere pensiero razionale; anzi se stesso come principio di razionalità, quindi di realtà. Le cose ridotte a un puro complesso fenomenale, non sono, nè possono sussistere in sè, mancando il principio ontologico che dia loro unità e consistenza; dovranno perciò dissolversi in apparenze, generate misteriosamente dalla virtualità del pen-

(4) Per più ampi riferimenti sul rapporto tra nominalismo e idealismo, cfr. R. Jo-

livet - *Les Sources de l'Idéalisme*, Desclée de Brouwer. Paris 1936.

siero stesso. Questa volta il pensiero è salvo: ma sulle rovine della realtà.

Il grandioso rivolgimento è ormai un fatto compiuto. Il distacco del pensiero dalla realtà è definitivo: le posizioni rovesciate. Il pensiero cessa di essere realistico. Il nuovo filosofare partirà necessariamente dal soggetto, in cui dovrà trovare la genesi e la giustificazione delle cose. Rinunciato a trovare il pensiero nelle cose, si cercano le cose nel pensiero.

Quindi il principio dell'immanenza, espresso nel cogito cartesiano, sarebbe la conclusione logica della concezione nominalistica della realtà. E la nuova mentalità sarebbe nata dagli imbarazzi e dalle difficoltà originate da una metafisica in isfacelo; e si presenterebbe come reazione di una mentalità ontologica estremamente indigente e chiusa alle grandi visioni della realtà.

Le diverse fasi dello sviluppo del pensiero, dopo questo storico rinnovamento, sono note. Esaltato dall'inebriante miraggio di uno sconfinato dominio, nell'ebbrezza d'una ormai incoercibile libertà e d'un'assoluta autonomia, il pensiero si lanciò alla conquista delle posizioni più ardite, elaborò le più audaci e arrischiate concezioni, trasse con logica impeccabile le più estremiste conseguenze. Fanatismo e delirio di un pensiero senza freni!

Il realismo, colpito a morte, non scomparve subito e totalmente; resistette qualche tempo ancora, sotto le irriconoscibili spoglie di un sostrato inerte e amorfo, nell'empirismo, o d'una cosa in se, sconosciuta e inconoscibile, nel Criticismo. Ma la sua illogica e precaria posizione non poteva mantenersi a lungo; doveva scomparire; e scomparve difatti, inabissandosi, ultimo reliquato del naufragio della metafisica, nell'abisso infinito dell'indifferenziata identità logica.

Se questa è la nuova mentalità critica, diventa assurda un'inserzione della Critica nel realismo tomistico. Il qualificare il realismo tomistico come realismo critico sarebbe un non-senso, distruggendosi coll'aggettivo quanto si afferma nel sostantivo. Il pensiero critico, nato dalle macerie della metafisica, non può conciliarsi col pensiero tomistico che nasce metafisico, e si svolge in piena realtà. La concezione critica, cioè idealistica del pensiero, si oppone irrimediabilmente alla concezione tomistica, come altrettanto irrimediabilmente si oppongono le due concezioni della realtà. Tra un pensiero che si pone come l'immediato e mediatizzante la realtà, e un

pensiero che si afferma come mediato e condizionato dalla realtà, non v'è possibilità d'intesa.

Evidentemente per un tale pensiero la realtà diventa la grande incognita da trovarsi, l'enigma da decifrare; e la critica avrà la precisa funzione di razionalizzare o dedurre la realtà mediante il processo dialettico. L'equazione: pensiero = realtà si trasforma nel problema della realtà che dovrà essere risolto dal pensiero, nel pensiero, per il pensiero.

Un problema di tal genere, del resto rimasto ancora insoluto, nonostante tutti gli sforzi della più acrobatica dialettica — perchè di fatto insolubile — non può porsi senza contraddizione nel realismo tomistico. Ridotta la realtà a elemento problematico, svanisce per ciò stesso il realismo.

Questa la posizione della realtà nella forma più pura e autentica dell' Idealismo. Non migliore fortuna le arride nella forma più mitigata del Criticismo kantiano. Nonostante le categoriche affermazioni del dualismo della conoscenza, della necessità delle cose, senza le quali ogni conoscenza resterebbe inspiegabile; di fatto, tuttavia, questo realismo iniziale si va trasformando, attraverso il processo dell' Analitica trascendentale, in perfetto soggettivismo. I dati della sensibilità non possono pretendere alla dignità e valore di rappresentazioni oggettive, se non mediante la loro sussunzione sotto le categorie dell' intelletto o concetti puri. Questi a loro volta non possono esplicitare la funzione oggettivante, se non vengono sussunti nell' unità dell' appercezione pura o dell' Io trascendentale logicamente anteriore alle categorie. Cosicché il principio fondamentale, da cui deriva ogni oggettività, è qualche cosa di massimamente soggettivo, cioè l' unità sintetica dell' appercezione pura, forma di tutte le forme. Quindi in ultima analisi tutta l' oggettività viene sospesa al soggetto, all' Io, non sostanza o Io psicologico, ma Io formale, principio d' unità logica. Da un Assoluto logico, assurdo pretendere l' ontologico.

L' Idealismo puramente formale dell' Estetica si trasforma conseguentemente in Idealismo materiale o soggettivismo nell' Analitica; dove l' In se non può restare che colla forza dell' incoerenza. Senza realismo, è stato scritto, non si può entrare nella grande costruzione della Critica; col realismo, non vi si può restare.

Se dunque si vuole inserire nel realismo tomistico una teoria critica, questo sarà possibile alla sola condizione che essa perda ogni carattere soggettivistico, apriori; rinunci a voler mediare o ra-

zionalizzare la realtà; cessi, in breve, di essere il problema della realtà. L'essere deve restare l'immediato, l'indedotto e l'indeducibile; quindi non condizionato, ma condizione; non problema, ma evidenza.

La critica della realtà, per essere tomisticamente accettabile, dovrà riprendere la sua antica e naturale formulazione di equazione che pur garantendo nel modo più inequivocabile l'irreversibilità ontologica dell'essere e del pensiero, ne afferma la logica omogeneità.

Ristabilito l'essere nel suo carattere di dato immediato, il processo critico cesserà di essere naturalmente una rincorsa affannosa di una realtà diventata fantasma irraggiungibile e inafferrabile; nè pretenderà di essere un ritrovamento dell'essere — ritrovamento del resto impossibile poichè la realtà, perduta una volta, è perduta per sempre — ma si trasformerà in uno studio di assai più modeste pretese, dei rapporti cioè che necessariamente interferiscono tra realtà e pensiero.

Questa fondamentale limitazione della critica potrà costituire uno scandalo per l'Idealismo, è vero, ma ciò non basta per giudicarla illegittima e assurda. Non è detto che ciò che rigetta l'Idealismo debba essere necessariamente rigettato; nè che ciò che dichiara assurdo debba essere realmente tale.

La critica tomistica sarà dunque non una deduzione, ma una giustificazione, di fronte alla coscienza, dell'affermazione dell'essere che in S. Tommaso ha il significato forte di realtà, posta fuori della coscienza nella sua propria entità.

Ma come si effettuerà una simile giustificazione? Evidentemente non per un paradossale processo di uscita del pensiero fuori di se stesso, nè per un controllo *ab extra* assolutamente impossibile e assurdo. Come dunque? Per un controllo interno, per un processo di interiorizzazione, per un movimento di concentrazione del pensiero in se stesso. Il pensiero pensante il reale non si giustifica che pensando se stesso.

E' questa l'unica via praticabile che sfugge all'assurdo ed evita lo scoglio di un circolo vizioso, inevitabile in qualsiasi giustificazione o controllo esterno. Ed è inoltre esplicitamente tracciata da S. Tommaso nell'articolo, ormai famoso, 9, *De Verit. q. I.*, che senza avere le pretese rivoluzionarie del cartesiano Discorso del Metodo, delinea, almeno nel suo orientamento generale, un'autentica dottrina del metodo.

Il soggetto dunque non solo non è escluso, ma entra in pieno nell'investigazione critica; e l'Io vi è chiamato a disimpegnare la capitale funzione di garante del pensiero.

Evitiamo facili fraintendimenti! Propugnare il metodo dell'interiorizzazione non importa necessariamente adottare il metodo dell'immanenza. Esigere dall'Io la garanzia o giustificazione del realismo del pensiero non significa per ciò stesso elevare l'Io a principio autonomo dell'essere.

Pur ammettendo l'importanza e la necessità dell'autocoscienza, siamo ancora infinitamente lontani dalla posizione cartesiana. Il pensiero di Cartesio è l'unico superstite salvatosi nell'immane catastrofe dell'universo, travolto e schiantato dalla potenza negatrice del dubbio.

E' di conseguenza un pensiero solitario, che ha, fuori di sè, il nulla e, dentro di sè, un pensiero di pensiero o il pensiero del soggetto che pensa. Se vuole uscire da questo mortale isolamento, gli si impone la ricostruzione di quel mondo che il dubbio aveva distrutto; e per un così grandioso, quanto inutile lavoro, non ha a sua disposizione che le proprie risorse, che le sue interne possibilità. Il pensiero cartesiano è un pensiero necessariamente analitico, che è costretto a svolgersi con metodo ineluttabilmente apriori: dalla propria immanenza deve ricavare non solo la giustificazione delle cose, ma le cose stesse.

Nulla di più estraneo all'Io a cui si chiede di giustificare l'affermazione tomistica della realtà. Non è già un Io che pensa sè pensante, o un pensiero pensante il pensiero; ma un Io che pensa sè pensando l'essere, un pensiero pensante la realtà. E' quindi un pensiero eminentemente sintetico: non puro pensiero, ma sintesi di essere e pensiero, nata sotto la diretta e immediata fecondazione dell'essere. E' in breve il pensiero quale affermazione della realtà.

E' perfettamente inutile chiedere a un simile pensiero la ricostruzione della realtà che non ha mai negato e che ritiene come un dato su cui non è possibile la benchè minima ombra di dubbio. Ma non è inutile, è anzi più che legittimo prendere questo atto sintetico come punto di partenza per un esame critico della realtà.

Dunque, partendo dal pensiero come sintesi, è possibile trovare in questo stesso pensiero la sua giustificazione critica. L'affermazione dell'essere, colla quale si inizia il movimento razionale del pensiero nostro e sulla quale poggia tutta la costruzione metafisica, appartiene evidentemente all'ordine dell'astratto e dell'univer-

sale. L'astratto, l'universale non si giustifica che nel concreto e per il concreto. La risolubilità dell'universale o essenza nell'essere o esistere concreto le conferisce il carattere di realtà, discriminandola dalle pure astrazioni logiche.

Un pensiero perciò che fosse facoltà diretta dell'esistere concreto, troverebbe nell'immediata intuizione di questo concreto la giustificazione e dell'oggetto e di se stesso.

Al nostro pensiero questa intuizione diretta e immediata del concreto sensibile — il solo di cui possa essere questione — è assolutamente interdetta, ed è costretto a muoversi nel campo della pura essenza, cioè dell'astratto e dell'universale. Cosa garantirà quest'ordine essenziale? La fondamentale intuizione dell'essere. Indubitato. Ma quest'intuizione a sua volta è astratta, cioè dell'essere non come esistere concreto, ma dell'essere come essenza. Da che cosa sarà criticamente garantita? Una risoluzione nel sensibile, è necessaria; e S. Tommaso l'afferma categoricamente: « Sed quia primum principium nostrae cognitionis est sensus, oportet ad sensum quodammodo resolvere omnia de quibus iudicamus ». (De Verit. XII, 3). Ma questo sarà il termine di un lungo e delicato processo, che l'analisi psicologica della conoscenza metterà in luce. Nel momento iniziale dell'analisi critica tanto lavoro psicologico non sembra indispensabile. L'immediata affermazione dell'essere vuol essere giustificata di fronte alla coscienza, già nel suo primo apparire, nel suo stesso nascere. Da che? Da un'intuizione concreta, senza dubbio, ma dell'Io; dalla coscienza che il soggetto ha di sè, come natura fondamentalmente ordinata all'essere, finalizzata dall'essere. Questa autocoscienza non è nè antecedente, nè susseguente all'affermazione dell'essere, ma le è assolutamente contemporanea, strettamente simultanea. Solo a questa condizione può validamente giustificare e garantire l'affermazione dell'essere. Un pensiero che è pensiero di sè, prima di essere pensiero dell'essere, è tomisticamente impossibile e assolutamente inaccettabile, come è inaccettabile la posizione della pura immanenza che necessariamente importa; un pensiero di sè che segue o succede cronologicamente al pensiero dell'essere, è criticamente inutile per lo scopo. Non prima, non dopo; ma nell'atto stesso dell'affermazione dell'essere il soggetto acquista coscienza di sè, del suo specifico ed essenziale finalismo; e con questa giustifica criticamente e sè pensante l'essere e la realtà dell'essere. Con l'intervento dell'autocoscienza l'affermazione della realtà dell'essere cessa di

essere spontaneità cieca e si trasforma in adesione perfettamente cosciente, cioè criticamente valida.

Quanto s'è detto, non è altro che un trasferimento nel campo della coscienza filosofica di quanto è incluso nel processo naturale e spontaneo di ogni giudizio. Senza quest'autocoscienza la teoria tomistica del giudizio resterebbe inspiegabile. Inspiegabile come sintesi attributiva; ma soprattutto come sintesi affermativa. Come affermazione il giudizio è essenzialmente posizione, realizzazione; riporta cioè il contenuto dell'apprensione nella realtà dell'essere, lo pone come « In sè ». E' quindi funzione logicamente realizzativa. Ma il giudizio non può affermare la realtà o l'essere come « In sè » senza affermare simultaneamente il soggetto. La realtà non acquista il carattere di un « In sè », se non nell'opposizione e per l'opposizione sua al soggetto. Finchè il soggetto e il contenuto nel soggetto restano nell'identità della semplice apprensione, impossibile stabilire un rapporto tra soggetto e realtà. L'affermazione scinde questa identità, e il soggetto pone la realtà come « In sè », ponendo se stesso come distinto e opposto. Distinzione necessaria perchè si verifichi la sintesi del giudizio, e perchè si realizzi la relazione di adeguazione importata e conosciuta nell'affermazione.

L'affermazione è dunque posizione cosciente dell'« In sè »; perchè coscienza di sè come distinto e opposto alla realtà.

Così, nella sintesi dell'affermazione, al movimento di estraposizione della realtà corrisponde un movimento di conversione del soggetto su di sè; per cui conoscendosi quale essenziale orientamento verso la realtà, garantisce di fronte alla coscienza l'oggettività dell'affermazione dell'essere.

Per questo non sembra necessario un ricorso all'extrarazionale, cioè l'appello al dinamismo della volontà, per giustificare il realismo dell'affermazione; può bastare il finalismo dell'intelletto.

Quindi l'affermazione iniziale dell'essere, pur mantenendo il suo carattere di naturalezza e spontaneità — perchè conforme all'inclinazione naturale e secondo la direzione spontanea del pensiero — è pienamente giustificata, davanti al tribunale della critica, dalla coscienza che il soggetto ha di questo movimento e spontaneità.

Il movimento di interiorizzazione, importato nel processo stesso dell'affermazione, ha così raggiunto il limite estremo: il soggetto come sintesi di pensiero e essere, oltre il quale non è dato procedere senza cadere per ciò stesso nell'appercezione pura di Kant, sintesi puramente soggettiva, anteriore e condizione della sintesi affer-

mativa. La coscienza che vediamo nascere coll'atto stesso dell'affermazione, è condizionata dall'affermazione dell'essere, poichè sorge per l'affermazione e nell'affermazione; quindi non sintesi puramente logica e soggettiva, ma sintesi logico-metafisica di soggetto e di realtà.

Non chiediamo però a questa coscienza o a quest'Io una giustificazione ontologica della realtà, che non sarebbe assolutamente in grado di darci; poichè la sua condizione di indipendenza nei riguardi dell'affermazione della realtà le proibisce di presentarsi quale principio ontologico di oggettività. Le compete come propria la funzione più modesta di garante critico della realtà stessa.

Per una completa giustificazione ontologica dell'essere, si impone un prolungamento della critica nella metafisica. Prolungamento del resto logico e naturale per una critica che non ha le pretese di ricavare dal soggetto la realtà dell'essere. Giustificata l'affermazione della realtà, la trasformazione della critica in Ontologia diventa inevitabile, un'ulteriore giustificazione dell'essere non essendo effettuabile che secondo le leggi e i principi dell'essere. Il processo quindi di investigazione critica proseguirà naturalmente nella trattazione metafisica, per terminare nell'affermazione dell'Atto puro, come perfetta e assoluta identità di soggetto e oggetto, di pensiero e di essere.

E' tomisticamente inaccettabile un'insuperabile separazione tra la Critica dell'essere e la Metafisica dell'essere; sono due aspetti complementari che non ammettono rottura di continuità. Tre secoli di storia hanno più che abbondantemente dimostrato a quali conseguenze può portare l'assolutismo della Critica.

La concezione tomistica dell'essere non è tanto esclusivistica; ammette una critica, senza però farsi assorbire da essa. Il realismo tomistico non è realista perchè critico, ma critico perchè realista (5).

« Ritorniamo a Kant », si gridava un giorno da quanti si illudevano di poter arrestare con un ritorno al padre del Criticismo la pazza corsa del pensiero.

No; a Kant non si ritorna, nè si poteva ritornare. La Critica della Ragion pura è un punto di partenza, non una meta a cui si ritorni. Il pensiero che appunto da Kant ebbe la più potente spinta nella nuova quanto pericolosa direzione, non poteva nè arrestarsi, nè tanto

(5) E. GILSON, *Le Réalisme Méthodique*, Paris.

meno ritornare sui suoi passi: la forza irresistibile dei principi gli imponeva di continuare; e il pensiero continuò il suo fatale andare.

« Ritorniamo a S. Tommaso » gridiamo noi, consci di ben tre secoli di Idealismo. E a S. Tommaso si può, si deve ritornare; perchè con S. Tommaso non ritorniamo già al Medioevo, ma ben oltre: alla intemporale metafisica della ragione naturale, che mai si smentisce: e con questo, forse, alla verità.

P. STEFANO DE ANDREA o. p.

LA DECADENZA DELLA SCOLASTICA COME ALLONTANAMENTO DAL TOMISMO (1)

SUMMARIVM. — De analogiis primum auctor locutus, quae inter scholasticam philosophiam post S. Thomam atque graecam philosophiam post Aristotelem existunt, causas deinde pertractat quibus scholastici illius aetatis philosophi, S. Thomae doctrinarum vestigia secuti non sunt; quae causae in indole praecipue « immanentistica » atque « humanistica » scholae franciscanae oxoniensis sodalium inveniuntur, qui alteram tenent viam a dominicanae scholae parisiensis « obiectiva » atque « metaphysica » ratione longe sejunctam.

Il pensiero filosofico dopo Tommaso presenta i sintomi caratteristici della decadenza filosofica, come il pensiero ellenico dopo Aristotele: l'empirismo e dunque il nominalismo e lo scetticismo, onde non risulta più possibile una metafisica, una teologia razionale e una filosofia dello spirito, e quindi una morale validamente fondata. Nel pensiero ellenico postaristotelico la guida della vita è abbandonata ad una morale pragmatica e negativa; e nel pensiero scolastico postomistico la guida della vita è abbandonata ad una fede irrazionale. Il pensiero ellenico postaristotelico ritorna a posizioni speculativamente superate, passando sopra alla grande tradizione socratico-platonico-aristotelica, con cui culmina la filosofia greca; al naturalismo di Eraclito e di Democrito, allo scetticismo dei sofisti, all'edonismo o al nullismo delle scuole socratiche minori. Il pensiero scolastico postomistico ritorna pure a posizioni speculativamente superate, al vecchio agostinismo ove la filosofia era risolta nella religione, passando sopra alla rinascenza aristotelico-tomistica; anche se gli occamisti si compiacevano a farsi chiamare moderni, in opposizione particolarmente ai tomisti spregiati come antiqui. Lo storicismo è un errore non solo del pensiero moderno.

L'abbandono di Aristotele dopo Aristotele può avere una giustificazione parziale nell'aver questo grande filosofo lasciato irreso-

(1) Pubblichiamo l'interessante introduzione al capitolo sulla decadenza della Scolastica, che fa parte del II volume, di pros-

sima pubblicazione, della *Storia della filosofia* di Umberto A. Padovani.

luti due fondamentali problemi filosofici: il problema dei rapporti tra Dio e il mondo, rapporti che egli esclude, e il problema del male, che egli ignora. Tali problemi furono certamente affrontati dalla filosofia postaristotelica, ellenistica, e questo è il suo vero pregio: ma il primo venne risolto mediante il monismo — particolarmente l'emanatismo neoplatonico — il quale non solo non scioglie il problema, perchè finisce con l'annullarne i termini — come ogni monismo — ma pure rovina la grande conquista aristotelica di Dio come atto puro, che viene legato necessariamente al mondo del divenire e dunque travolto in esso; e il secondo venne risolto mediante un appello al mondo religioso, il quale solo certamente ne è in grado, ma ad un mondo religioso mitico, sia pure quello delle religioni misteriosofiche rappresentanti l'acme della religiosità pagana.

Similmente l'abbandono del tomismo dopo Tommaso può avere una parziale giustificazione nel non aver dato questo sommo tra gli scolastici grande importanza all'analisi del mondo dell'esperienza, e dunque lasciato in ombra la scienza e la storia che ne sono la esplicazione immediata, tutto preso dall'universale e dal necessario, dal trascendente e dal soprannaturale, dalla filosofia e dalle teologie. Ma la scienza e la storia — e dunque le loro tecniche — se richiedono un interesse e una penetrazione della esperienza, dal concreto, che a Tommaso mancava, risultano poi possibili solo sulla base della filosofia aristotelica-tomistica, la quale ne dà il fondamento ontologico e dunque ne garantisce la validità logica. Del resto si tenga presente che l'aristotelico Alberto Magno, iniziatore di Tommaso all'aristotelismo, fu un appassionato cultore di scienze naturali (botanica e zoologia), elaborate sperimentalmente secondo il fondamentale empirismo aristotelico.

Comunque la scienza, la storia e le loro tecniche — propriamente dette — che costituiscono il valore della civiltà moderna, sorsero effettivamente nella decadente Scolastica, in un ambiente culturale di scissione tra ragione e fede, anche se punto connesse con quella declinante filosofia: per l'assorbente interesse verso l'esperienza e il concreto, che avrebbe poi fatto dimenticare e quindi negare il trascendente e il soprannaturale, nell'immanentismo naturalistico ed umanistico, il quale costituisce lo spirito della civiltà moderna. La scienza e la filosofia moderna non nascono nella Rinascenza con Cusano, Telesio e Bruno, Machiavelli, Copernico e Galileo — come troppo spesso si afferma — ma nella decadente Scolastica dei se-

coli XIV e XV, che sfocia e si sfascia nell'empirismo e dunque nel nominalismo e nello scetticismo di Occam.

L'impulso storico a questa rinascenza scientifica nella decadente Scolastica venne dal mondo arabo, il quale aveva dato nei secoli XII e XIII pure un impulso alla grande rivoluzione filosofica aristotelica nel mondo cristiano-latino. Gli Arabi avevano profondamente conosciuta, elaborata e svolta la scienza ellenica, inclini com'erano alla scienza assai più che alla filosofia. Onde un rifiorire presso di essi e poi presso i Latini di scienze matematiche (aritmetica, geometria, algebra, trigonometria) e naturali (chimica, fisica, astronomia) nonchè delle relative tecniche (meccanica, ottica, da cui la costruzione di orologi, occhiali, ecc.). Quella tecnica che suole sempre accompagnare i progressi materiali della civiltà e finisce quindi a prevalere — come nel mondo ellenistico — mentre il pensiero e la morale vanno decadendo. Il calcolo commerciale riceve un impulso dai fiorenti traffici, particolarmente in Italia; la medicina viene favorita dalle nuove esigenze umanistiche e conoscenze empiriche; la geografia ha una spinta efficace dall'espansione commerciale e coloniale, dai viaggi dei missionari e dagli esploratori, che giungono sino alla Persia, all'India e alla Cina (il famoso viaggio di Marco Polo con la relativa descrizione è della seconda metà del secolo XIII).

Tale movimento e rinnovamento scientifico è dovuto particolarmente all'Università di Oxford, secondo la classica mentalità anglosassone, positiva e pratica, empiristica e tecnica, per opera dei Francescani inglesi, che tentarono conciliare con questo empirismo il misticismo agostiniano, caratteristico del loro Ordine (neoagostinismo scientifico). L'università di Oxford divenne pertanto un centro di studi scientifici (fisica e matematica) e positivi in genere (filosofia e linguistica), elaborati con metodo sperimentale e incorniciati di misticismo agostiniano: facendosi erede nello stesso tempo della tradizione anglo-francese, scientifico-umanistica e neoplatonizzante di Chartres e della tradizione scientifica araba, venata anch'essa di misticismo neoplatonico: poichè il pensiero francescano risulta più incline all'aristotelismo arabo (Avicenna) che a quello latino (Tommaso). Il primo forte impulso dell'agostinismo in Inghilterra è dovuto ad Anselmo di Aosta, quando vi andò come arcivescovo di Canterbury. Il secondo è dovuto ai Francescani predominanti nell'Università di Oxford, per il tradizionale agostinismo, che mantennero nonostante il loro fervido empirismo. Ma agostinismo, aristotelismo, empirismo, illuminismo, volontarismo, misticismo della scuola fran-

cescana di Oxford determinavano una unità eclettica e non un sistema organico — come quello tomistico — anche nel suo maggior rappresentante Duns Scoto.

L'università di Parigi era nel medioevo il centro universale della teologia e della filosofia, secondo un indirizzo speculativo decisamente aristotelico, roccaforte dell'Ordine domenicano (Alberto Magno e Tommaso d'Aquino). L'università di Oxford sarà per contrapposto il centro degli studi positivi, scientifici, secondo un indirizzo speculativo platonico-agostiniano, roccaforte dell'Ordine francescano, che ivi ebbe i suoi pensatori più notevoli dopo Bonaventura: Ruggero Bacone, Giovanni Duns Scoto, Guglielmo di Occam. Ma come i maestri francescani di Oxford ebbero più o meno una formazione a Parigi, vi sarà poi un moto culturale inverso da Oxford a Parigi, ove quegli stessi maestri anche insegneranno, e che finirà per diventare nei secoli XIV e XV un centro di occamismo — in piena antitesi col tomismo già imperante. Ad ogni modo non si dimentichi che gli elementi metafisici antitomistici della scuola francescana (attualità della materia prima, pluralità delle forme, principio specifico d'individuazione, ecc.) si determinarono in relazione e reazione al pensiero aristotelico.

Può essere interessante notare come l'Ordine domenicano comincia speculativamente con la rivoluzione aristotelica di Alberto Magno e Tommaso d'Aquino; ma poi, scoperta e sistemata la verità, si fa conservatore. Laddove l'Ordine francescano comincia e si afferma culturalmente conservatore e difensore della tradizione agostiniana (Alessandro di Hales e Bonaventura da Bagnorea) per farsi poi rivoluzionario, critico della Scolastica stessa e preparatore del pensiero moderno, particolarmente con Occam. Nell'interno poi del pensiero francescano si comincia con un fiducioso uso della ragione, della filosofia nel campo della fede, della teologia (il *credo ut intelligam* agostiniano di contro all'*intelligo ut credam* tomistico): per finire poi in una netta separazione della fede, che diviene al tutto irrazionale, dalla ragione, tutta rivolta al mondo dell'esperienza, sfociando in una posizione logicamente analoga a quella dell'averroismo latino - sempre più diffuso e anticristiano, anche se impersonato in modesti pensatori; il quale con l'occamismo rappresenta uno dei più notevoli elementi dissolutori della Scolastica e preparatori del pensiero moderno. Ricordiamo che il pensiero francescano aveva già in comune col pensiero averroistico il carattere trascendente e

irriflesso della conoscenza intellettuale, per la dottrina dell'illuminazione.

Di fronte a questo declino storico della ragione, della filosofia, non più in grado di attingere alcuna verità metafisica e morale, si riafferma il misticismo, che tenta risolvere il problema della vita rifugiandosi nell'esperienza religiosa, immediata, intuitiva, nella contemplazione estatica. Ma tale esperienza — necessariamente sentimentale, soggettiva, senza il controllo della ragione — sfocia logicamente nello stesso fideismo irrazionale del nominalismo occamista e dell'averroismo latino: contribuendò così questo misticismo, sia pure insciente e nolente, alla rovina di quella religione che si voleva salvare.

Il misticismo scettico dei secoli XIV e XV risulta ben diverso dal misticismo antidialettico dei secoli XI e XII: chè questo combatteva giustamente l'uso o l'abuso della ragione nell'ambito della fede, del mistero, e d'altronde non aveva ancora un concetto esatto dei poteri e dei limiti della ragione, al pari del dialettismo coevo ed avversario, il quale per lo stesso motivo pretendeva un uso illimitato della ragione nel campo del dogma, laddove il neomisticismo viene a rifiutare non solo l'abuso teologico ma ogni uso della ragione, particolarmente in filosofia, dopochè questo aveva conquistato piena consapevolezza del suo potere e del suo limite con la rinascenza speculativa e critica aristotelico-tomistica. Così tale misticismo, concludendo al fideismo, determina la dissoluzione della stessa teologia scolastica, tomistica, tutta elaborata filosoficamente, aristotelicamente; come l'empirismo, concludendo al nominalismo, determinava la dissoluzione della logica scolastica, aristotelica, che non può costituirsi sulla sola esperienza.

Quali le cause di questa decadenza speculativa postomistica? Di cause teoretiche, razionali non ve ne possono essere, perchè allora non sarebbe più una decadenza sibbene un progresso, come afferma che progresso è lo storicismo moderno, ma in base alla sua concezione immanentistico-dialettica della realtà. E allora non vi possono essere che cause pratiche, appunto perchè l'errore è ateoretico. Ma quali esse sieno qui non spetta di ricercare, perchè la storia della filosofia ha per oggetto le idee e il loro nesso logico, non il mondo pratico dipendente dalla volontà, dall'arbitrio, dai sentimenti, dalle passioni umane. Ci limitiamo solo a ricordare come precisamente nei secoli della Scolastica decadente comincia ad affermarsi quell'immanentismo ed umaneismo della vita, di cui sarà un grande, perpetuo

tentativo di giustificazione teoretica il pensiero moderno, in netta opposizione con la concezione trascendente ed ascetica propria del pensiero cristiano. A questo umanesimo immanentistico può collegarsi la lunga e profonda decadenza storica della Chiesa (esilio avignonese, scisma occidentale, eresia protestante) e quindi la diffusa ribellione e condanna degli stessi filosofi scolastici e anche religiosi (Ruggero Bacone, Guglielmo d'Occam, Nicola d'Antrecourt, Maestro Eckart, ecc.).

L'interesse pel mondo e per la vita empirica fu effettivamente una forte spinta alla penetrazione e al dominio dello stesso mondo empirico, e dunque alla elaborazione della scienza, della storia e delle loro tecniche, questo grande valore del pensiero moderno. Ma in linea di diritto esse non hanno alcuna connessione logica col pensiero immanentistico moderno: anzi risultano giustificate e valorizzabili solo nel quadro del pensiero scolastico-cristiano, tomistico-cattolico. Perchè la scienza e la storia hanno d'uopo di una fondazione logica e metafisica, e le loro tecniche di una base morale e religiosa, non costituendo esse il sapere e l'agire assoluto.

UMBERTO A. PADOVANI
DELL' UNIVERSITÀ CATTOLICA DEL S. C.

BOMBOLOGNO DE MUSOLINIS DA BOLOGNA

(Continuazione)

SUMMARIUM. — Investigandi ratio quam Bombolonius in Commentariis ad Sententias sequitur nullo modo ab ea differt quam ceteri auctores illius aetatis tenent. S. Bonaventurae praecipue (a quo materialiter tantum pendet), S. Thomae Aquinatis, Petri Tarantasiensis auctor vestigia sequitur. Bombolonium, magistri Aquinatis discipulum esse non iudicamus, dummodo stricto sensu hoc verbum sumatur. Theologus Bononiensis Aristotelis ac philosophorum arabum libris paeculiariter usus est. Librum IV Commentariorum ab auctore summa diligentia curatum non putamus, magnaue ex parte ad litteram ab Annibaldo de Annibaldis pendet.

LE FONTI

Quanto al metodo Bombologno nel suo Commento alle Sentenze non si allontana da quello comunemente usato dagli altri Autori di opere simili del tempo. Essendo un Commento, gli argomenti trattati seguono la falsariga delle Sentenze di Pietro Lombardo, ma queste, più che un vero e proprio tema obbligatorio, sono un'occasione alla trattazione dei vari problemi.

Ad ogni libro si premette un prologo, in cui si commenta un passo della sacra Scrittura applicandolo al contenuto generale del libro stesso e alle sue varie parti. Il prologo del libro primo si riferisce alla materia di tutta l'opera e abbraccia perciò tutti e quattro i libri. Per ogni distinzione al commento propriamente detto si fa precedere la divisione del testo e si fa seguire la spiegazione letterale di alcuni passi del Maestro che potevano presentare particolari difficoltà. Solo nel libro primo la *divisio textus* e i *dubia circa litteram* sono staccati dal Commento e raccolti in un fascicolo a parte aggiunto in fondo al volume (1). Anche nello svolgimento dei singoli articoli il metodo è sempre uguale: si danno prima gli argomenti in contrario, quindi si ha la posizione della questione, cui segue la dimostrazione e poi la risposta alle obiezioni. Le distinzioni, le questioni e gli articoli

(1) In questo libro la *divisio textus* e la *expositio litterae* della prima distinzione è pure inserita al suo posto, mentre le altre sono omesse sempre.

non hanno mai un titolo. Solo le distinzioni hanno un numero progressivo. Tuttavia la divisione in questioni e articoli è molto evidente dalle iniziali grandi e rubicate, oltre che dal cambiamento di riga. Anche le varie parti dei singoli articoli sono indicate con rubriche rosse e bleu.

Il p. Pelster nella sua Nota sui manoscritti di Bombologno si domanda se in quell'opera si senta l'influsso di Pietro di Tarantasia e di s. Tommaso (2). Dall'esame di tutti e tre i libri che possediamo tale dipendenza non si può mettere in dubbio e gli estratti che pubblichiamo ne sono una prova più che convincente. Già il p. Piana alcuni anni fa, esaminando la questione della santificazione della Vergine, notava nell'opera di Bombologno un certo influsso di Pietro di Tarantasia e più quello di san Bonaventura (3). Anche questa dipendenza dal dottore Serafico viene confermata dal nostro esame esteso a tutto il suo Commentario. Tuttavia tale dipendenza dal santo francescano è sempre puramente materiale e non investe la struttura generale dell'opera o l'impostazione mentale dell'autore. Anzi dal modo di argomentare e dalla struttura generale dell'opera appare chiaro come il nostro si allontani da san Bonaventura e segua invece l'indirizzo domenicano avente già una sua fisionomia con sant'Alberto Magno, Pietro di Tarantasia e s. Tommaso. La sua maggiore familiarità con Aristotele e la filosofia araba e la soluzione data ad alcuni problemi particolari, come notò il Grabmann (4), sono prove evidenti del suo distacco dalla scuola francescana.

Si confronti ad esempio l'articolo VII° della questione proemiale di Bombologno con l'articolo parallelo di s. Bonaventura: si tratta di determinare se il Maestro delle Sentenze può dirsi autore della teologia. Bombologno prende dal dottore Serafico due obiezioni e il corpo dell'articolo, ma questo gli serve solo per risolvere la terza obiezione.

S. BONAVENTURA (5)

(In I Sent. Proem. q. IV, p. 14-15)

Ille solus *dicendus auctor* libri, qui
est *doctor sive auctor doctrinae*; sed,

BOMBOLOGNO DA B.

(In I Sent. Proem. a. VII)

(f. 6rb) Videtur quod Magister Petrus Lombardus non sit *dicendus*

(2) F. PELSTER S. J. — *Les Manuscrits de Bombolognus de Bologne* O. P., Rech. de Théol. anc. et méd. 9, (1937) 408.

(3) C. PIANA O. F. M. — *La Controversia della Concezione della Vergine nella*

Chiesa Bolognese nel Medio Evo, Studi Franc. 38 (1941) 29-33.

(4) M. GRABMANN — *Mittelalterliches Geistesleben*, I, München 1926, p. 340.

(5) S. BONAVENTURAE — *Comm. in IV Libros Sentent.*, I, Ad Claras Aquas 1882.

sicut dicit *Augustinus in libro de Magistro*: «*Solus Christus est doctor*»: ergo solus debet dici huius libri auctor.

Item, sicut dicit *Philosophus in Ethica veteri*: «*Non quicumque facit grammaticalia vel musicalia, debet dici grammaticus vel musicus, utpote si faciat casu, vel fortuna, vel alio supponente sive dicente*»; sed *Magister hoc opus composuit ex aliena doctrina, sicut ipse dicit in littera, quod «in hoc opere maiorum exempla doctrinamque reperies*»: ergo non debet dici auctor.

... Respondeo: Ad intelligentiam dictorum notandum, quod quadruplex est modus faciendi librum. Aliquis enim scribit aliena, nihil addendo vel mutando; et iste mere dicitur scriptor. Aliquis scribit aliena, addendo, sed non de suo; et iste compilator dicitur. Aliquis scribit et aliena et sua, sed aliena tamquam principalia, et sua tamquam annexa ad evidentiam; et iste dicitur commentator, non auctor. Aliquis scribit et sua et aliena, sed sua tamquam principalia, aliena tamquam ad confirmationem; et talis debet dici auctor. Talis fuit *Magister*, qui sententias suas ponit et *Patrum sententiis confirmat*. Unde vere debet dici auctor huius libri.

auctor huius operis, quia qui non potest dici *doctor doctrine libri* non potest dici auctor illius libri, sed, secundum *Augustinum, solus Christus est doctor*, unde dicit in libro de *Magistro*: «*Solus Deus cathedram habet in celis qui veritatem docet in terris*».

... Preterea, *philosophus dicit*, secundo *Ethicorum*, quod «*non quicumque dicit grammaticalia vel musicalia, grammaticus vel musicus est utpote si dicat casu vel alio supponente*» sed *Magister hoc opus composuit ex alterius doctrina, sicut ipse dicit in littera, quia «in hoc opere maiorum exempla et doctrinam reperies*».

(f. 6va) ... Ad aliud de casu, etc. dicendum quod quadruplex est modus faciendi librum: aliquis enim scribit aliena non addendo nec diminuendo et talis pure dicitur scriptor, aliquis scribit aliena addendo sed non de suo et talis dicitur compilator, aliquis scribit sua et aliena sed aliena tamquam principalia, sua autem tamquam annexa ad manifestiorem evidentiam et talis dicitur commentator; aliquis scribit sua et aliena, sua tamquam principalia aliena tamquam annexa ad confirmationem et talis dicitur auctor et vere doctor, qualis fuit *Magister* qui sententias suas posuit et per sententias patrum confirmavit. Unde non scripsit hoc opus casu vel alio supponente, quare verissime debet dici auctor et doctor.

Il teologo bolognese invece dà al nucleo della questione tutta una nuova impostazione di carattere completamente filosofico. Per averne un'idea si confronti il corpo dello stesso articolo:

(f. 6rb) Respondeo, opinio Avicenne fuit, ut patet in *Metaphysica* sua, quod forme omnes naturales inducuntur ab extrinseco, scilicet ab intelligentia

mundi terreni quam appellavit datricem formarum et quod agentia naturalia tam inferiora quam superiora non plus faciunt quam materiam disponere ad susceptionem huiusmodi formarum. Unde dicit quod agentia superiora cum agentibus inferioribus non cessant disponere materiam et intelligentiam mundi terreni non cessat dare formas. Similiter opinio eius fuit scientias omnes et virtutes dari ab huiusmodi intelligentia et omnes non plus facere quam per disciplinam et exercitium in bono se disponere ad horum receptionem. Unde secundum hanc opinionem doctor non plus facit in docendo nisi quia per doctrinam suam disponit animam discipuli ad recipiendum scientiam ab intelligentia mundi terreni.

Opinio autem Aristotelis est quod forme omnes naturales educuntur de materia quarum inchoationes ibi preexistunt quas vocamus rationes seminales, excepta anima rationali quam solam dicit ab intrinseco 16 de Animalibus. Similiter dicit inchoationes scientiarum et virtutum preexistere in anima et esse a studio et opere nostro. Unde de scientia dicit primo Posteriorum antequam sit inducere aut accipere sillogismum necesse est scire quodammodo modo an alio non. De virtute autem dicitur, secundo Ethicorum, quod innati sumus suscipere eam, perfecti vero ab assuetudine. Est ergo eius opinio, que modo fere ab omnibus tenetur, quod, sicut forma naturalis nata est educi de materia in qua preexistit seminaliter et educitur virtute agentis naturalis, sic scientia conclusionis preexistit seminaliter in principiis et per studium et actum rationis educitur in actum. Unde tantum facit doctor ad scientiam quantum medicus ad sanitatem, sicut enim medicus est minister nature, ita magister est minister rationis discipuli. Sicut ergo homo potest dici medicus, ita etiam potest dici doctor.

Anche dall'esame del libro III si giunge alla stessa conclusione. Si confrontino questi due passi paralleli:

'S. BONAVENTURA

(In III Sent. Dist. I a. 1 q. 9-11)

Respondeo: Dicendum, quod *absque dubio possibile fuit*, naturam humanam uniri divinae *in persona Filii*.

Ratio autem huius est ista: quia omnia illa attribuenda sunt divinae potentiae, quae sibi non derogant; et talia sunt, quae posse est potentiae. *Divinam autem naturam uniri humanae in unitatem personae non est aliud, quam divinam personam, quae ab aeterno fuit hypostasis respectu divinae naturae, esse hypostasim respectu humanae naturae in tempore; hoc autem non dicit aliquam imperfectionem, sed potius dignitatem et nobilitatem.* Sicut enim, cum Deus sit bonus ab aeterno, in nullo fit de-

BOMBOLOGNO DA B.

(In III Sent. dist. I q. I a. 1)

(f. 1rb) Respondeo, cum *divinam naturam uniri humane non sit aliud quam divinam personam, quae ab aeterno fuit ypostasis, respectu divinae nature, esse ypostasim in tempore absque ulla sui mutatione respectu humane et hoc non dicit imperfectionem, sed potius dignitatem et perfectionem, absque dubio possibile fuit* divinam naturam humane uniri *in persona Filii*.

... Ad primum ergo dicendum, secundum Avicennam in Metaphysica sua et etiam secundum Algazel, duo sunt genera designationum, nam quaedam sunt absolute ut album, musicum et huiusmodi et hec semper inducun-

rogatio bonitati suae dum est causa bonitatis creatae in tempore, quamvis bonitas creata longe sit inferior bonitate increata; sic, cum persona Filii Dei sit hypostasis intellectualis et spiritalis et increata ab aeterno, in nullo derogat ei, si sit hypostasis rationalis naturae creatae in tempore. Et quemadmodum *Deus de non creante fit creans* in actu absque aliqua sui *mutatione* vel *innovatione*, sed solum facta immutatione ex parte naturae creatae, sic etc.

... *Dicendum* quod, sicut dicit Priscianus, *quaedam sunt verba, quae in voce activa significant passionem; et quaedam sunt verba, quae in voce passiva significant actionem; et hoc modo intelligendum est, cum dicitur divinam naturam humanae uniri, non quia divina natura aliquid patiatur, sed quia ipsa divina natura humanam naturam unit sibi in propriam personam sive hypostasim.*

... *Convenientia autem in participatione alicuius communis non facit, aliqua esse unibilia, nisi sit aliqua convenientia secundum rationem inclinationis et ordinis.*

tur per motum eorum que designant et nominant et faciunt in eis pluralitatem et realem compositionem, unde tales designationes, ut dicitur, in Deo esse non possunt, alie sunt relative que induci possunt sine motu vel mutatione in corelativo quod designant, nec in eo realem faciunt pluralitatem inducuntur tamen per motum vel mutationem factam in alio corelativo, sicut Boetius ponit exemplum de dextro et sinistro, et talia sunt omnia relativa dicta de Deo ex tempore. Est enim factus *Deus de non creante creans* per solam *mutationem* factam in creatura et non in Deo.

(f. iva) ...*Et dicendum secundum Prisciani quedam sunt verba vel partitiva que in voce activa significant passionem, sicut timere et sentire, unde dicit Philosophus II De Anima quod sentire est quoddam pati. Similiter quedam possunt esse que dicant actionem in voce passiva et hoc modo intelligendum divinam naturam unitam esse humane non quia divina natura aliquid passa sit ab humana sed quia divina natura humanam sibi unit in propria persona.*

... *Convenientia autem secundum possibilitatem et ordinem facit aliqua esse unibilia ad invicem et non convenientia in participatione alicuius communis, nisi sit alia convenientia secundum rationem alicuius ordinis et inclinationis.*

Già l'Ehrle ebbe il sospetto di un influsso dell'Aquinate sul nostro teologo (6) e il p. Dondaine ebbe pure occasione di dare un brevissimo saggio di tale dipendenza a proposito della questione di san Tommaso sugli attributi divini (7).

(6) F. EHRLE — *L'Agostinismo e l'Aristotelismo nella scolastica del sec. XIII*, in *Xenia Thomistica*, III, Romae 1825, p. 572.

(7) A. DONDAINE O. P. — *Saint Thomas et la Dispute des attributs divins*, Arch. fratr. Praed. 8 (1938) 258-259. La dipen-

Fu Bombologno, come qualcuno ha pensato, discepolo dell'Aquinate? Non si ha nessun elemento sicuro per affermarlo. Anzi sembra da escludersi che sia stato suo discepolo in senso proprio. Dove e quando Bombologno avrebbe potuto frequentare le scuole dell'Aquinate? E' certo che questi non insegnò mai a Bologna, mentre il tempo in cui insegnò a Parigi, sia come baccelliere (1252-56) che come maestro (1256-1259, 1269-1272) non concorda col probabile soggiorno parigino di Bombologno. Il primo periodo, quello anteriore al 1259, sembra da escludersi perchè troppo presto; Bombologno appare nei documenti bolognesi solo nel 1266 e porta il titolo di lettore primario non prima del 1277, cioè circa vent'anni dopo quella data. Il secondo periodo parigino di san Tommaso (1269-72) non va preso in considerazione, perchè nel 1265 era già scritto il *Commentario* di Bombologno. Ma la ragione che maggiormente ci convince che il nostro teologo non sia stato propriamente discepolo di san Tommaso è il fatto che il diligente annotatore del cod. 1506, il quale, come abbiamo detto, si mostra così bene informato, mentre lo dice contemporaneo dell'Aquinate e fa osservare che quel suo *Commento* era stato scritto prima della *Summa*, trascura del tutto il particolare, certamente molto importante, della relazione di scolaro e maestro esistente fra i due dottori. Ma se non fu discepolo dell'Aquinate in senso proprio lo fu certamente in quanto nella sua opera chiaramente si avverte il suo influsso. Per quanto può risultare dal nostro esame Bombologno non conobbe la *Summa theologiae* e ciò comprova la notizia più volte ricordata che ci parla dell'antiorità del suo *Commento*, ma dallo stesso esame risulta certa la sua dipendenza dal *Commento* alle Sentenze di san Tommaso. Perciò anche lui, nonostante le titubanze del Grabmann (8), potrebbe entrare a far parte della prima scuola tomista. Non è escluso che Bombologno abbia conosciuto personalmente il maestro nello stesso convento bolognese quando questi partecipò, come è molto probabile, al capitolo generale del 1267 o più facilmente quando vi dimorò di passaggio nel dicembre del 1268 (9).

denza di Bombologno dall'Aquinate nella particolare questione degli attributi divini ci dà un nuovo elemento utile per la datazione della sua opera. Difatti se quella questione di s. Tommaso non potette essere introdotta nel *Commento* che dopo il 1265, come dice il p. Dondaine, abbiamo un termine post quem che concorda perfettamente con quello già dato [cfr. Sapienza 1 (1948) 83].

(8) *Mittelalterliches Geistesleben*, cit. pp. 340, 346.

(9) P. MANDONNET O. P. — *Thomas d'Aquin lecteur à la Curie Romaine*, Chronologie du séjour (1259-1268), in *Xenia Thomistica*, III, Romae 1925, pp. 29-31. P. A. UCCELLI — *Due sermoni inediti di S. Tommaso d'Aquino*, dal Genio Cattolico, Reggio Emilia 1875, pp. 55, 57. P. A. WALZ O. P. — *S. Tommaso d'Aquino*, Roma 1945, pp. 103-104, 128.

S. TOMMASO (10)

(I Sent. Prol. q. I, a. 2, p. 6)

Ad secundum dicendum, quod Creator et creatura reducuntur in unum, non communitate univocationis sed analogiae. Talis autem communitas potest esse dupliciter. Aut ex eo quod aliqua participant aliquid unum secundum prius et posterius, sicut potentia et actus rationem entis, et similiter substantia et accidens; aut ex eo quod unum esse et rationem ab altero recipit, et talis est analogia creaturae ad Creatorem: creatura enim non habet esse nisi secundum quod a primo ente descendit: unde nec nominatur ens nisi in quantum ens primum imitatur; et similiter est de sapientia et de omnibus aliis quae de creatura dicuntur.

(Ibid. p. 3)

... Contra, Eccli. 3, 22: «Altiora te ne quaesieris». — Respondeo. Verum est ex confidentia propriarum virium; sed ex confidentia divini auxilii possumus elevata supra nostrum posse speculari. «Praesumpsimus». Contra, Eccli. 37,3: O praesumptio nequissima! Ergo videtur quod peccaverit. — Respondeo. Expone praesumpsimus, id est prae aliis sumpsimus. Vel dic, quod esset praesumptio per comparisonem ad vires humanas; sed per comparisonem ad Dei auxilium, quo omnia possumus, sicut dicitur Philipp. ult. 13: «Omnia possum in eo qui me confortat», non est praesumptio.

«Consummationis fiduciam». Hic ponit secundam causam moventem ex

BOMBOLOGNO DA B.

(In I Sent. Prol. q. I a. 2)

(f. 4 vb) ... Dicendum quod creator et creatura reducuntur in aliquod unum non quidem unitate univocationis sed analogie tantum. Est autem duplex analogia, sicut est duplex idempinitas: nam inter aliqua est analogia per comparisonem ad tertium quod est vel subiectum vel finis vel agens et talis analogia non potest esse inter Deum et creaturam, alia est aliorum inter se ex hoc quod unum eorum esse et nomen recipit ab alio deficientius tamen et debilius quam sit in dante et sic potest esse analogia inter Deum et creaturam, ut inter sapientiam nostram et sapientiam divinam, quia sapientia nostra est a divina et in tantum dicitur sapientia in quantum imitatur divina.

[Expositio litterae]

(f. 7ra) ... Contra Eccli. 3: «Altiora te etc.». Respondeo verum est ex consideratione propriarum virium, ex consideratione autem divini auxilii possumus elevata supra nostrum posse, speculari. «Presumpsimus». Contra, presumptio est peccatum. Respondeo: presumptio confidentie de Deo bona est, presumptio arrogantie, scilicet de se ipso mala est; vel presum, id est prae aliis sumpsimus. «In Samaritano». Sumitur de parabola Luc. 10, per quam significatur Deus Ps: «ecce non dormitabit». Samaritanus interpretatur custos. «Semivivi». Hominis spoliati gratuitis et vulnerati in naturalibus. «Pro latis duobus denariis», id est duobus testamentis quasi regis ymagine insignitis dum

(10) S. Thomae Aquin. — In IV Sent., I, Parmae 1856.

parte Dei. « *In Samaritano* ». Sumitur de parabola quae est Lucae 10, per quam significatur Deus. In Ps. 120, 4: « *Ecce non dormitabit neque dormiet qui custodit Israel* ». Samaritanus enim interpretatur custos. « *Semivivi* », hominis per peccatum spoliati gratia et vulnerati in naturalibus. « *Duobus denariis* », duobus testamentis, quasi regis imagine insignitis, dum veritatem continent a prima veritate exemplatam.

veritatem continent a prima veritate exemplatam.

(III Sent. Dist. IV q. IV, a. 2, q. II, p. 59)

Concedunt tamen aliqui quod potest dici iste homo filius Trinitatis per creationem, si ly iste homo dicit suppositum, sive individuum hominis, non personam Filii Dei. Nullo tamen modo Filius Dei potest dici filius Trinitatis propter repugnantiam relationum. Concedunt etiam quod quantum ad gratiam habitualement, per quam tota Trinitas habitat in anima Christi, potest dici iste homo Filius Dei, etiam secundum quod homo, non tamen Trinitatis: quia secundum hoc non habet ipse comparisonem ad relationes quibus distinguitur Trinitas.

... Similiter etiam non potest dici quod sit filius Trinitatis per creationem vel gratiam: quia quando in aliquo invenitur perfecta ratio alicuius nominis, nullo modo recipitur illud nomen de eo cum determinatione diminvente, ut patet ex verbis Augustini in littera.

(Ibid. Dist. XXIII q. II, a. 4, p. 252)

Prophetia nullo modo potest esse virtus: neque intellectualis, cum non perficiatur per eam operatio intellectus secundum modum intellectui connatu-

(III Sent. Dist. IV q. I, a. 4)

(f. 13vb). Alie autem secundum quid sunt filiationes, sic enim est quod quando in aliquo invenitur perfecta ratio alicuius nominis nullo modo illud nomen recipitur cum determinatione diminvente.

Quidam tamen dicere voluerunt quod potest concedi: iste homo est filius Trinitatis per creationem, si ly iste demonstret individuum humanitatis et non personam Filii. Nullo tamen modo potest concedi quod filius Dei sit filius Trinitatis propter repugnantiam relationum. Concedunt etiam quod quantum ad gratiam habitualement per quam tota Trinitas habitat in anima Christi, potest dici iste homo, secundum quod homo est filius Dei non tamen Trinitatis, quia in hac comparisonem non est filius Patris ut Patris, sed secundum quod Deus, nec Filius Filii ut Filii, sed secundum quod Deus, nec Spiritus Sancti similiter.

(Ibid. Dist. XXIII q. I a. 4)

(f. 66 va). ... Fides autem sive actus fidei est ex voluntate credentis et ideo prophetia non potest dici virtus meritoria sicut fides nec etiam potest dici

ralem: quia ea quae per prophetiam revelantur, non possunt resolvi ad principia naturaliter cognita.

virtus intellectualis, cum operatio intellectus per eam non perficiatur secundum modum connaturalem, quia et quae per prophetiam revelantur non possunt resolvi ad principia naturaliter cognita.

Come l'Aquinate, fonte di Bombologno è Pietro di Tarantasia. La divisione del testo del Lombardo premessa alle questioni delle singole distinzioni è sempre presa quasi completamente *ad litteram* da Pietro di Tarantasia. Pure letteralmente quasi sempre dalla stessa fonte sono presi i *litteralia* o le soluzioni dei *dubia circa litteram*, cioè il commento letterale di alcuni passi del Lombardo, che seguono le varie questioni svolte intorno al testo. Tanto che si potrebbe pensare che l'autore rimandasse direttamente nelle sue lezioni a Pietro di Tarantasia e ciò spiegherebbe come nel libro primo, che è l'unico autografo, quelle parti, cioè le *divisiones* e i *dubia*, manchino nel testo originale e siano state aggiunte solo in appendice per mano di un copista (11). Ciò spiega anche come mai già fin dal 1381 il libro terzo delle Sentenze di Bombologno, conservato ora nella biblioteca comunale di Assisi (cod. 155), fosse stato attribuito a Pietro di Tarantasia (12). Questo fatto ci dice pure come molto presto l'opera del futuro pontefice si fosse divulgata anche in Italia (13).

Ma, se si eccettuano queste parti più legate al testo e che nei Commentari del genere hanno un valore molto secondario, Bombologno usa le sue fonti con molta discrezione e intelligenza. Molti sono gli articoli che hanno uno svolgimento originale; alle volte solo qualche obbiezione è presa *ad litteram* dai suoi autori preferiti; e sono generalmente le obbiezioni comuni del tempo che troviamo in quasi tutti i lavori del genere. Molto raramente è preso *ad litteram* il corpo dell'articolo o la risposta alle obbiezioni ed anche in questi casi spesso basta un *quia* o una semplice parola esplicativa per dare l'impronta della originalità.

(11) In questo fascicoletto dei *litteralia* si trova anche un altro proemio generale a tutta l'opera, che commenta il passo dell'Ecclesiastico XXIV 12-13: «Dixit mihi Creator omnium et qui creavit me requievit in tabernaculo meo et dixit mihi: in Jacob inhabitabit et in Israel hereditare».

(12) L. ALESSANDRINI — *Inventario della*

antica biblioteca del sacro convento di San Francesco di Assisi compilato nel 1381, Assisi 1905, p. 105.

(13) Sulla diffusione dell'opera di Pietro di Tarantasia, cfr. H. D. SIMONIN O. P. — *Les écrits de Pierre de Tarantaise*, in B. Innocentius PP. V., *Studia et documenta*, Romae 1943, pp. 289 sgg.

PIETRO DI TARANTASIA (14)

(I Sent. Prolog. q. I a. 3 pp. 4-5)

Secundum alios ergo subiectum vel materia dicitur dupliciter, stricte et proprie, sive subiectum intentionis, de quo principaliter agitur., vel large et communiter, sive subiectum executionis, scilicet omne id, de quo in scientia tractatur: v. g. *artis domificatorie subiectum intentionis dicitur domus, subiectum vero executionis, materia, circa quam negociatur, scilicet ligna, et lapides.*

... De solo Deo est Theologia, ut de subiecto intentionis, cuius proprietates notificare intendit: De aliis vero, ut de subiecto executionis, tamquam per quae notificatur: quaedam tamen ad id notificandum in ratione summi boni beatificantis (sic enim est finis rationalis creaturae) ordinantur propinquius, ut opera restorationis; quaedam remotius, ut opera caetera. Ed ideo dicit Glossa, quod materia Sacrae Scripturae est Christus, sive opera restorationis.

3. Augustinus primo de Trinitate. «Adversus garrulos ratiocinatores, elatiores quam capaciores, rationibus catholicis et congruis similitudinibus est utendum.

... Quod obiicitur de Damasc. Resp. Ultra Scripturam Sacram esse dicitur, quod ibidem nec expresse, nec implicite continetur, sive quod ei adversatur, non quod consonat, sicut dicitur aliud Evangelium, id est contrarium: Glossa.

Quod obiicitur de Ambrosio. Resp. Ad faciendam fidem ratio cessare debet, quia excludit meritum, sed non ad declarandam et defendendam.

BOMBOLOGNO DA B.

(In I Sent. Prolog. q. I a. 3)

(f. 5 ra). Et per hoc patet solutio ad obiecta in contrarium. Est enim theologia de Deo principaliter, ut de subiecto intentionis quam notificare intendit, de aliis vero ut de subiecto executionis tamquam de hiis per que notificat. Subiectum intentionis in arte domificatoria est domus, subiectum executionis materia circa quam negotiatur, ut lapides et ligna. Sed quia opera restorationis specialius ipsum notificant, quia in ratione summi boni beatificantis sic enim est finis rationalis creature, opera autem conditionis communius et ut remotius, ideo dicit Hugo quod materia sacre Scripturae que est propter hominem cuius finis est divina beatitudo, sunt opera restorationis.

(Ibid. art. 6)

(f. 6 ra). ... Unde Augustinus I de Trinitate: «Adversus garrulos ratiocinatores elatiores quam capaciores rationibus catholicis et congruis similitudinibus est utendum».

Ad primum ergo de Ambrosio, dicendum quod ad faciendam fidem ratio cessare debet quia excludit meritum non autem ad declarandam vel defendendam.

Ad aliud de Damasceno, dicendum quod rationes que adducuntur in declarationem vel defensionem fidei proprie non sunt ultra sacram Scripturam sed cum ea ambulant et ei consonant.

(Ibid. pp. 7-8)

Divisio Textus

Libro suo *Magister praemittit proemium... a distincta claritate « Ut autem quod queritur ».*

(III Sent. Dist. I p. I a 1 p. 4)

Omnis unio aliquorum terminatur ad aliquod unum: aut ergo uniuntur sic aliqua quod fit transmutatio illorum in aliud, *sicut elementa in mixto*: vel ita quod unum transmutatur in alterum, *sicut alimentum in cibato*: vel ita quod utraque *manent distincta in uno, ed hoc tripliciter: vel ita quod ex ambobus simul incipiat esse unum, sicut anima et corpus in homine: vel ita quod incipiant esse in uno ut natura subiecti et natura accidentium in uno supposito: vel ita quasi unum incipiat esse in altero, ut natura accidentis in subiecto*. Comparatio quidem terrenorum ad Deum nulla est secundum Hilarium, tamen secundum horum assimilationem potest haberi divinorum aliqualis cognitio. Notandum ergo quod *secundum primum modum non potest fieri unio Dei ad creaturam, quia non est transmutabilis: nec secundo modo, quia est omnino impossibilis: nec tertio, quia non potest habere rationem partis: secundum assimilationem quarti modi fit unio naturae divinae et humanae in una persona: secundum assimilationem quinti modi fit unio naturae humanae cum persona propter quod antiqui, ut Guilelmus Altisiodorensis, dixerunt, quod vergit in accidens, secundum modum scilicet non secundum rem.*

(Ibid. Dist. IV q. I a. 3 p. 27)

... Nec per creationem, quia filiatio consequitur personam, non enim caro

[Divisio textus]

Cupientes. Huic operi suo *magister praemittit etc. (ad litteram da Pietro di Tarantasia) tertio a distincta facilitate: ut autem quod queritur.*

(III Sent. Dist. I q. I a. 1)

(f. 1 rb). ... Propterea quod sciendum quod in creaturis invenitur triplex genus unionis: quoddam est in qua neutrum unibilium manet distinctum in natura sua, sed utrumque transmutatur in unum aliud, *sicut elementa in mixto*; aliud est in quo unum manet et aliud ad naturam suam trahitur, *sicut cibus unitur cibato*, et in naturam eius transit; tertium genus est in quo utrumque *manet distinctum; et hoc tripliciter vel ita quod ex ambobus simul incipiat esse unum, sicut anima et corpus in homine, vel utrumque ita quod incipiat esse in uno, ut natura accidentis et natura subiecti in uno supposito, vel ita quod unum incipiat esse in altero ut [natura] accidentis in subiecto. Secundum primum unionis modum non potest fieri unio Dei ad creaturam, quia divina natura non est transmutabilis, nec secundum modum secundum, quia omnino est impossibilis, nec secundum tertium, quia non potest habere rationem partis. Per assimilationem autem ad quartum fit [unio] nature humane et divine in persona una, per assimilationem vero ad quintum fit unio humane nature cum persona divina et ideo antiqui dixerunt quod humana natura in Christo vergit in accidens quia subsantificatur a suppositione alicuius nature sicut et accidens, de hoc tamen infra dicetur diffusius.*

(Ibid. Dist. IV q. I a. 4)

(f. 13 vb). Ideo hec non conceditur secundum Augustinum: Christus est

dicitur filia, sed homo filius, licet sola caro generetur a parentibus: nec per adoptionem, quia per gratiam unionis habet filiationem simpliciter, scilicet naturalem, unde non debet dici filius secundum quid, id est per gratiam, vel per creationem.

filius Trinitatis nec sine determinatione nec cum determinatione, ut dicitur filius Trinitatis per creationem, quia filiatio, ut dictum est, consequitur suppositum, non enim caro dicitur filia, sed homo, licet sola caro sit a parentibus; vel per adoptionem quia per gratiam unionis, ut dictum est, habet filiationem naturalem que simpliciter est filiatio.

(Ibid. Dist. XXIII q. III a. 4 p. 178)

(Ibid. a. 5)

Aliae tamen virtutes aliquae possunt dici fundamentum secundum aliquam similitudinem particularem fundamenti: fortitudo, quia firmat in adversis: humilitas, quia in prosperis: timor, quia est initium in recessu a malo: spes in accessu ad bonum: sed non timor filialis.

(f. 67 ra). *Aliae tamen virtutes possunt dici fundamentum secundum aliquam similitudinem particularem fundamenti: sicut fortitudo quia firmat in adversis, humilitas in prosperis, timor quia est initium in recessu a malo et spes passio in accessu ad bonum, non autem spes virtus vel timor filialis, unde glossa illa que dicit quod spes introducit fidem potest intelligi de spe passione.*

Ciò che caratterizza Bombologno e lo stacca dalle sue fonti è la vasta conoscenza e il notevole uso che egli fa delle opere di Aristotele e dei filosofi arabi che tanto spesso s'incontrano nella sua opera anche a sostegno della propria tesi. Di Aristotele conosce particolarmente il *De Anima*, l'*Ethica* e la *Metaphysica*, ma un posto importante occupano pure la *Physica*, il *De Animalibus*, il *De coelo et Mundo*, il *Perihermeneias* e i *Praedicamenta*; anche le opere meno importanti, quali il *De Generatione et Corruptione*, *De Somno et Vigilia*, *De Sensu et Sensato* sono qua e là citate nella vasta opera. Fra gli Arabi il primo posto, come è naturale, l'occupa Averroè, ricordato il più delle volte col comune appellativo di *Commentator*, spesso si ricorda anche Avicenna, e più raramente Algazel (15).

La padronanza che Bombologno mostra di possedere nell'uso delle opere dello Stagirita potrebbe essere una buona conferma alla notizia pervenutaci per mezzo del catalogo di Stams, secondo il quale il nostro teologo avrebbe scritto anche Commenti alle opere logiche di Aristotele (16).

(15) Cfr. ad esempio i passi pubblicati a pp. 234-235.

(16) Cfr. A. D'AMATO O. P. — *Bombo-*

logno de Musolinis da Bologna, Riv. Sapientia I (1948) 85-86.

Una particolare considerazione nello studio delle fonti di Bombo-logno merita il quarto libro del suo Commentario. Per questo libro infatti, oltre le fonti comuni agli altri due, si ha una nuova fonte, finora da nessuno segnalata: si tratta del cardinale domenicano Annibaldo degli Annibaldi (17). Della sua opera si trova già qualche rara traccia nella seconda parte del libro terzo, mentre non se ne trova alcuna nel libro primo. Ecco un breve saggio:

ANNIBALDO DEGLI ANNIBALDI

(III Sent. Dist. XXIII q. I a. 2
p. 286-87)

Praeterea, virtus dicitur per comparisonem ad bonum. Virtus enim est, quae bonum facit habentem, et opus eius bonum reddit, ut dicitur in 2 Ethic. Sed fidei obiectum est verum, non autem bonum; ergo fides non est virtus.

... *Contra Virtus est dispositio perfecti ad optimum: sed hoc convenit fidei, disponit enim hominem ad beatitudinem, quae est optimum; ergo fides est virtus.*

Praeterea, Hugo de Sancto Victore dicit, quod tres sunt virtutes sacramentales; scilicet fides, spes et caritas.

... Ad secundum, quod obiicitur, quod virtus dicitur per comparisonem ad bonum, dicendum, quod bonum illud, ad quod ordinat, non est obiectum alicuius actus; sed est ipse actus perfectus quem virtus elicit. Unde, licet verum a bono ratione differat, tamen quia hoc ipsum, quod est considerare verum, est assentire primae veritati propter seipsam, est quoddam bonum

BOMBOLOGNO DA B.

(In III Sent. Dist. XXIII q. I a. 4)

(f. 66 rb). Ad quantum sic proceditur et videtur quod fides non sit virtus, quia *virtus dicitur per comparisonem ad bonum, virtus enim ut dicitur secundo Ethic.: «est quae habentem perficit et opus eius bonum reddit»*, fidei autem obiectum est verum et non bonum, ergo fides non est virtus.

... *Contra, secundum Philosophum VII Ethic.: «virtus est dispositio perfecti ad ultimum, sed per fidem disponimur ad optimum ut ad beatitudinem, ergo etc.*

Preterea, Hugo de S. Victore dicit quod tres sunt virtutes sacramentales, quibus innititur, scilicet fides, spes, caritas.

(f. 66 va). ... Aliter potest dici et melius quod bonum ad quod virtus ordinat non est intelligendum quasi aliquod obiectum, quia aliquae virtutes pro obiecto non habent bonum, sed magis malum sicut morales, quae sunt circa delectationes et tristitias partis sensitive. Sed est ipse actus perfectus quem virtus elicit. Unde, quamvis verum a bono ratione differat, tamen

(17) Su Annibaldo degli Annibaldi e la sua opera Cfr. A. WALZ O. P. — *I Cardinali Domenicani*, Memorie Dom. 56 (1939) 179. H. D. SIMONIN O. P. — *Les écrits*

de Pierre de Tarantaise, in B. Innocentius PP. V, *Studia et Documenta*, Romae 1943, pp. 193-6, 266, 291, 295, 298, 300-301.

intellectus et meritorium; ideo fides, quae ad hunc actum ordinat, dicitur virtus.

hoc ipsum quod est considerare verum est quoddam bonum intellectus et hoc ipsum quod est assentire veritati propter seipsam est quoddam bonum meritorium, propter quod fides quae ad hunc actum ordinat dicitur esse virtus.

Ma la dipendenza da Annibaldo di questo quarto libro non è così saltuaria come quella che hanno gli altri due libri delle altre fonti. In esso sono pochi gli articoli di cui non si trova o lo svolgimento o la traccia nell'opera di Annibaldo.

La maggior parte degli articoli di questo quarto libro di Bombologno non sono che la trascrizione letterale del quarto libro di Annibaldo. Lo stesso prologo è preso *ad litteram* da lui. Mentre la *divisio textus* e la *expositio litterae* sono presi quasi sempre *ad litteram* da Pietro di Tarantasia. Da ciò si potrebbe sospettare che questo quarto libro non appartenga all'opera di Bombologno ma sia addirittura un codice dell'opera di Annibaldo, e che le diversità che incontriamo fra questo e gli altri codici di Annibaldo si debbano considerare semplici varianti di codici. Ma a questa conclusione affrettata potrebbe arrivare solo chi non conoscesse che l'*incipit* e l'*explicit* del libro senza averlo neppure sfogliato, difatti il suo *incipit* e l'*explicit* corrispondono perfettamente a quelli del quarto libro di Annibaldo. Ma chi percorre tutto il libro confrontando le singole questioni e i vari articoli con le corrispondenti questioni e i corrispondenti articoli di Annibaldo si accorge presto che non può trattarsi affatto di una unica opera e di semplici varianti di codici, ma di due opere chiaramente distinte, benchè una sia stata elaborata trascrivendo in massima parte l'altra. Nell'opera di Bombologno vi sono non solo delle semplici parole o passi di scarso rilievo, che si possono considerare delle aggiunte o interpolazioni di un testo originario, ma vi sono interi articoli e anche alcune questioni, che mancano in Annibaldo, e queste per di più non appaiono isolate ed estranee, ma sono incorporate logicamente da Bombologno nella sua propria sintesi unitaria.

Si confrontino ad esempio i titoli degli articoli di alcune distinzioni di Bombologno:

ANNIBALDO DEGLI A.

Distinctio III
Quaestio unica

Hic quaeruntur quattuor. 1. quid sit baptismus; 2. de forma ipsius; 3. de

BOMBOLOGNO DA B.

Distinctio III
[Quaestio unica]

(f. 5. vb). *Hic queruntur quinque; primo quid sit baptismus; secundo de*

materia eius; 4. de cessatione circumcisionis et aliorum legalium.

Distinctio IV
Quaestio unica

Hic quaeruntur quattuor: 1. utrum baptismus imprimat characterem; 2. utrum tollat culpam et poenam; 3. utrum causet gratiam, et praecipue in pueris; 4. utrum effectus baptismi possit suppleri per baptismum sanguinis et flaminis.

Distinctio V
Quaestio unica

Hic quaeruntur quattuor: 1. quam potestatem Christus in Baptismo habuerit; 2. quam ministris contulerit; 3. quam conferre potuerit sed non contulerit; 4. qui possunt ministrare sacramentum baptismi.

forma ipsius; tertio de materia eius; quarto de institutione; quinto de cessatione circumcisionis et aliorum legalium.

Distinctio IV
[Quaestio I]
[De caractere]

(f. 7 va). *Hic queruntur tria: primo de caractere, qui est res et sacramentum in baptismo; secundo de ultimo effectu baptismi; tertio de suscipientibus baptismum.*

Circa primum queruntur duo: primo an sit caracter; secundo de subiecto carcteris.

[Quaestio II]
[De effectu baptismi]

(f. 8 rb). Circa secundum queruntur duo: primo an baptismus tollat omnem penam et omnem culpam; secundo an pueris conferat gratiam et virtutes.

[Quaestio III]
[De suscipientibus baptismum]

(f. 9 ra). Circa tertium queruntur duo: primo utrum aliquid suppleat effectum baptismi aque; secundo an fictio impediat effectum baptismi.

Distinctio V
[Quaestio I]
[De ministro baptismi]

(f. 9 vb). *Hic queruntur duo: primo de potestate baptizandi; secundo de ipsis baptizantibus.*

Circa primum queruntur tria: quam potestatem Christus secundo quod homo in baptizando habuit; secundo quam ministris contulit; tertio quam conferre potuit, sed non contulerit.

[Quaestio II]
[De baptizantibus]

(f. 10 va). Circa secundum queruntur duo: primo utrum possint bapti-

zare non ordinati; secundo utrum Angeli.

Distinctio VI
Quaestio unica

Hic quaeruntur quattuor: 1. utrum nativitas exigatur ex utero ad baptismum; 2. utrum intentio; 3. de catechismo puerorum; 4. de exorcismo. De baptizantibus autem supra satis dictum est.

Distinctio XX
Quaestio unica

Hic quaeruntur quattuor. 1. an aliquis in extremo vitae suae possit poenitere; 2. an in fine vitae possit a quolibet sacerdote absolvi; 3. an poenitens in fine vitae poenas purgatorii sustinebit; 4. an possit unus pro alio satisfacere.

Distinctio VI
[Quaestio unica]
[De conditionibus requisitis in baptismo]

(f. 11ra) *Hic queruntur quinque: primo utrum nativitas ex utero exigatur ad baptismum; secundo utrum intentio; tertio utrum fides; quarto utrum catechizari; quinto utrum exorcismus habeat aliquem effectum in exorcizato.*

Distinctio XX
[Quaestio I]
[De iis qui in fine penitent]

(f. 32 va) *Hic queruntur quinque: primo an aliquis in extremo vite suae possit vere poenitere; secundo an in fine vite possit a quolibet sacerdote absolvi; tertio an post mortem in fine poenitentes aliqua pena poenitentiantur; quarto an poenitens sit alterius poenitentiae debitor quam illius quam sacerdote sibi iniungitur; quinto an possit unus pro alio satisfacere.*

[Quaestio II]
[De indulgentiis]

(f. 33va) ultimo queritur de indulgentiis et circa hoc queruntur tria: primo utrum indulgentie aliquid valeant et quibus; secundo quantum valeant et quando; tertio a quibus fieri possint et pro qua causa.

Inoltre è utile notare che il Commentario di Annibaldo non ha mai la *divisio textus* e la *expositio litterae* delle varie distinzioni, mentre in questo nostro quarto libro esse ci sono sempre. E sono quasi sempre prese da Pietro di Tarantasia, come appunto Bombologno fa anche per gli altri libri.

Del resto l'attribuzione di questo codice a Bombologno non è recente, essa risale almeno all'inizio del secolo XIV. Il primo infatti

ad attribuire esplicitamente il codice a Bombologno fu il riordinatore della nuova biblioteca domenicana della fine del secolo XV che sull'ultimo foglio del volume (f. 75r) scrisse la seguente segnatura: « *Quartus sententiarum Bombolognini A desc. 18b littera D* (18) ma questa segnatura si riallaccia ad una più antica, e precisamente a quella originale della fine del secolo XIII o dell'inizio del XIV, è infatti scritta su questa antica segnatura, in parte cancellata ma ancora sufficientemente leggibile: « *In X banca a dextris* ». E questa appunto era la segnatura che aveva l'opera di Bombologno nell'antica biblioteca domenicana, come risulta dal suo inventario del secolo XIV (19). Si può aggiungere ancora il fatto, da solo certo non probativo, ma che ha anche un suo valore, che il copista che scrisse questo libro quarto è lo stesso che scrisse l'appendice al libro primo, la quale, come è stato già notato, fu aggiunta al libro non più tardi dell'inizio del secolo XIV (20). Non sarà inutile far notare pure come non risulta che a Bologna vi fossero anticamente (21), nè vi siano ora codici dell'opera di Annibaldo, sarebbe strano perciò trovarvi solo questo quarto libro del suo Commentario, mentre dovrebbe mancare proprio il IV libro di Bombologno.

Vi sono dunque motivi interni ed esterni sufficientemente probativi, che ci assicurano che il codice 1420 della Biblioteca Comunale di Bologna contiene realmente il quarto libro del Commentario di Bombologno. La sua particolare fisionomia che lo distingue dagli altri due libri si può spiegare facilmente dal fatto che Bombologno non abbia commentato in scuola quel quarto libro e l'abbia composto solo in seguito per completare l'opera, oppure l'abbia commentato con maggiore celerità per mancanza di tempo, come del resto capitava spesso ai baccellieri di allora, che in due anni dovevano commentare tutti e quattro i libri di Pietro Lombardo. Generalmente si dava più importanza ai primi tre libri e alle volte solo ai primi due,

(18) ANNIBALDI DE ANNIBALDIS — *In IV Sent.* (edito fra le opere di s. Tommaso), ed. Parm. t. 22, p. 325.

(19) La stessa mano del sec. XV scrisse pure una identica segnatura sul libro terzo di Bombologno: « *tertius sententiarum Bombolognini. A dex. 18b littera C* (Bologna, Bibl. Univ. Cod. lat. 1508 f. 118v).

(20) Cfr. M. H. LAURENT O. P. — *Fabio Vigili et les Bibliothèques de Bologne au début du XVIe siècle*, Città del Vaticano 1943, pp. 203, 210: « *Libri a latere dextro in introitu librarie. Item in decima banca:*

Textus sententiarum ...item primus fratris Bombologni Bononiensis. Item secundus eiusdem. Item tertius eiusdem. Item quartus eiusdem ». Anche sugli altri due codici di Bombologno si trova questa antica segnatura. Sul libro primo (cod. 1506) a f. 114r si legge: « *In X banca a dextris* »; il nuovo ordinatore però nel sec. XV corresse X in XIX^a. Sul libro terzo (cod. 1508) è molto meno leggibile, ma abbastanza evidente la stessa segnatura a f. 118v.

(21) Cfr. D'AMATO, *Bombologno*, Sapienza 1 (1948) 87, n. 59.

e molto meno agli altri (22). Perciò gli articoli di questo quarto libro, che non sono presi da Annibaldo, sono anch'essi poco elaborati e dipendono quasi tutti letteralmente da san Tommaso e da Pietro di Tarantasia. Ecco ad esempio uno di questi articoli.

S. TOMMASO

(In IV Sent. Dist. II q. I a. 1 p. 478)

Ad primum sic proceditur. Videtur quod non omnia sacramenta sint instituta in remedium contra aliquem animae defectum. Sacramentum enim a sanctitate dicitur. Sed sanctitas non semper importat remedium contra defectum, sed etiam confirmationem in bono. Ergo non omne sacramentum est ad remedium institutum.

PIETRO DI TARANTASIA

(Ib. Dist. II q. I a. 3 p. 24)

2. Ut dicit Dionysius, sacramenta quaedam pertinent ad actum Hierarchicum purgationis ut baptismus: quaedam vero ad actum perfectionis ut Confirmatio et Eucharistia. Ergo non omnia sunt contra defectum.

3. Magister dicit quod quaedam sunt in remedium, ut matrimonium: quaedam conferunt gratiam, ut Confirmatio et Eucharistia: quaedam faciunt utrumque. Ergo non omnia sunt contra defectum.

Contra. Sacramenta omnia sunt medicinae. Ergo contra aliquem morbum.

S. TOMMASO

(Ib. p. 478)

Praeterea, sacramenta, ut dictum est, dist. I q. I art. 4, quaestiunc. 1,

BOMBOLOGNO DA B.

(In IV Sent. Dist. II q. I a. 2)

(f. 4 vb). *Ad secundum sic proceditur: 1. videtur quod non omnia sacramenta instituta sint in remedium contra aliquem defectum. Sacramentum autem a sanctitate dicitur, sed sanctitas non semper importat remedium contra defectum, sed etiam confirmationem in bono. Ergo non omne sacramentum est ad remedium institutum.*

2. Praeterea, ut dicit Dionysius, sacramenta quaedam pertinent ad actum hierarchicum [purgationis], ut baptismus, quaedam ad actum perfectionis, ut confirmatio et eucharistia; ergo non omnia alia sunt contra defectum.

3. Praeterea magister dicit quod sacramentorum quaedam sunt in remedium, ut matrimonium, quaedam conferunt gratiam, ut eucharistia et confirmatio, quaedam faciunt utrumque; ergo non omnia ista sunt contra defectum.

Contra sacramenta omnia sunt medicinae, ergo contra aliquem morbum.

Praeterea sacramenta habent efficaciam a passione Christi; sed passio

(22) A tale proposito si veda l'articolo in corso di stampa del p. G. Meersseman O. P., *Sententiën Kommentaar* (cod. Brugem. 491) van de Gentse Konventslektor Philip O. P. (1302-4), in *Studia Mediaevalia* R. J. Martin O. P. Approfitto dell'occasione

per ringraziare della comunicazione il gentile confratello. Cfr. pure i titoli delle questioni sulle Sentenze di A. de Carlenis (G. MEERSSEMAN O. P. — Antonius de Carlenis O. P. Erzbischof von Amalfi, Arch. fr. Praed. 3 (1933) 110-115).

habent efficaciam a passione Christi. Sed passio Christi directe ordinatur ad tollendos defectus nostros. Ergo et sacramenta in remedium ordinata sunt.

PIETRO DI TARANTASIA

(Ib. p. 24)

Respondeo ad primam quaestionem, quod sensibilia ad sanctificationem creaturae rationalis ex ordine naturae non institutae sed destitutae requiruntur: quod ergo requiritur oportet esse propter aliquam indigentiam et inordinationem ipsius naturae destitutae: unde cum sacramenta sint sanctificationes visibiles omnia ordinantur contra defectum aliquem creaturae rationalis vel contra defectum aditionis, vel contra defectum subtractionis.

S. TOMMASO

(Ib. p. 479)

Ad primum, ergo dicendum, quod ex hoc ipso quod ad sanctitatem homo perducitur per ea quae naturae secundum se consideratae ordo non requirit, signum est quod alicui defectui remedium adhibetur. Unde quamvis sacramenta ex ratione sanctificationis non habeant quod sint in remedium, habent tamen hoc ex officio, sive ex modo sanctificandi.

PIETRO DI TARANTASIA

(Ib. p. 24)

Ad 2 Dionysii. Resp. Defectus duplex est: quidam ex positione contrarii, alius ex subtractione necessariae rei, primus dicitur purgari, secundus perfici: nam primus fit per amotionem, secundus per additionem.

Ad 3. Magistri. Resp. Magister ea quae purgant dicit esse in remedium, ea quae perficiunt dicit conferre gratiam et virtutem.

Christi ordinatur ad tollendos defectus nostros; ergo et sacramenta in remedium ordinata sunt.

Iuxta hoc queritur an sit ordinata in remedium pene sive contra penam. Secundo de numero sacramentorum et sufficientia.

Respondeo: ad primum dicitur quod sensibilia ad sanctificationem creature rationalis ordinate nec non requiruntur, quod ergo requiruntur oportet esse propter aliquam indigentiam et defectum aliquem creature rationalis vel contra defectum privationis vel contra defectum [additionis].

[Ad primum quod sacramenta non sint tantum remedium] sed et sanctificatio in bonum, dicendum quod, quamvis sacramenta ex ratione non habent quod sint in remedium, habent tamen ex modo sanctificandi ex hoc ipso quod homo ad sanctificationem perducitur per ea quae nature secundum se considerate ordo non requirit.

Ad secundum quod opponitur de Dionisio dicendum quod defectus est duplex: quidam ex positione contrarii alius ex subtractione rei necessariae ad perfectionem; primus dicitur purgari qui est peccatum, secundus perfici; nam primus fit per amotionem (f. 5 ra) secundus per additionem.

Ad tertium quod obiicitur de magistro, dicendum quod magister ea quae

purgant dicit esse in remedium, ea que perficiunt dicit perficere in gratia et virtutibus et sic omnia sunt aliquo modo contra defectum.

S. TOMMASO

(Ib. p. 480)

Contra primam ergo poenam non datur sacramentum in remedium directe sed ex consequenti ut scil. curata causa, scil. peccato, cesset effectus, scil. poena; sed contra secundam poenam datur directe aliquod sacramentum, illa scil. quae in remedium sunt contra defectum contingentem ex subtractione necessarij non ex positione contrarij.

[QUAESTIUNCOLA II]

Ad secundam questionem an omnia sint *contra penam* ordinata, dicendum quod duplex est pena peccati: quedam est retrahens a culpa, ut pena eterna vel temporalis, et contra hanc non ordinantur sacramenta nisi *ex consequenti, ut scil. curata causa scil. peccato, cesset effectus scil. pena.* Quedam autem est inducens et ordinans ad culpam ut concupiscentia et huiusmodi, et *contra hanc directe* ordinantur aliqua sacramenta, *scil. ex subtractione necessarij non positione contrarij.*

S. TOMMASO

(Ib. q. I a. II pag. 481)

Primo ex defectibus contra quos sacramenta ordinantur. Ordinantur autem sacramenta ut ex dictis patet, ad tollendum contrarium, et ad supplendum defectum. Contrarium autem sanctitati est culpa: quae quidem dupliciter tollitur. Uno modo, impediendo ne fiat; et hoc modo in remedium culpaе matrimonium ordinatur. Alio modo subtraendo iam existentem; et sic contra originalem culpam baptismus, contra actualem poenitentia. Secundum remedium praebent supplendo quod deficit, et ea quae perfectionis sunt effectiva. Est autem duplex perfectio. Una formae ad actum; et hanc quidem perfectionem facit ordo quantum ad executionem bonorum, quia reddit hominem idoneum ad dispensationem sacramentorum; sed quantum ad perpersionem difficilem facit dictam perfectionem confirmatio,

[QUAESTIUNCOLA III]

Ad tertiam questionem de numero sacramentorum, dicendum quod eorum numerus accipi potest *ex defectibus contra quos ordinantur; sacramenta enim ordinantur, ut dictum est, ad tollendum contrarium et ad supplendum defectum.* Primum autem dupliciter fit, scil. *impediendo futurum et hoc modo in remedium culpe matrimonium ordinatur. Alio modo subtraendo iam existentem et sic contra originalem culpam ordinatur baptismus, contra actualem poenitentia.* Defectus autem suppletur per collationem perfectionis, que potest esse triplex: vel in operatione boni et hanc facit ordo, quia reddit idoneum ad dispensationem sacramentorum, vel in perpersione mali, quia reddit hominem fortem ut nomen Christi propter pressuras mundi confiteri non refugiat; vel in ordine ad finem ad quem per opera-

quae hominem fortem reddit, ut nomen Christi propter pressuras mundi confiteri non refugiat. Alia autem perfectio est in ordinem ad finem, ad quem per actus pervenitur; et hanc quidem perfectionem quantum ad finem intra facit extrema unctio, quae est quaedam delibutio praeparans in gloriam resurrectionis; quantum vero ad finem extra facit eucharistia, quae membra capiti coniungit...

Quidam vero adaptant diversis generibus culparum et poenarum; ut baptismus sit contra culpam originalem, poenitentiam contra actualem mortalem, extrema unctio contra venialem, ordo contra ignorantiam, matrimonium contra concupiscentiam, confirmatio contra infirmitatem, eucharistia contra malitiam, quia est sacramentum caritatis, quae per se opponitur malitiae.

tionem pervenitur et hanc perfectionem quantum ad finem intra facit extrema unctio, ex quo est quaedam delibutio praeparans ad gloriam; quantum vero ad finem extra facit eucharistia, quae membra capiti coniungit.

Quidam vero adaptant eam diversis modis culparum et poenarum; omnis enim morbus aut est culpe aut est pene; modus culpe ex triplici differentia: quia aut originalis quam curat baptismus, aut actualis et sic aut mortalis quam curat poenitentia aut venialis quam curat extrema unctio. Si sit morbus pene sic sunt quattuor mala pene inflictata propter peccatum: scil. infirmitas contra quam est confirmatio, malitia contra quam eucharistia, ignorantia [contra] quam ordo, concupiscentia contra quam matrimonium.

Questo quarto libro di Bombologno è anche meno esteso degli altri due, come del resto tutto il Commentario di Annibaldo ha uno sviluppo molto ridotto rispetto agli altri Commentari del genere.

Notandosi l'influsso di Annibaldo solo nella seconda parte del libro terzo, mentre così evidente è la dipendenza del quarto libro della sua opera, è facile pensare che in un primo tempo il teologo bolognese non abbia conosciuto l'opera di Annibaldo, che pure, secondo il Grabmann, sarebbe stata completata già nel 1261. Come mai questo fatto? si deve forse anticipare la data di composizione del Commentario di Bombologno? Quello non è certo un motivo sufficiente per indurre a tale conclusione, avendo elementi sufficientemente sicuri per non anticipare quella data prima del 1265 (23); è più facile pensare che l'opera di Annibaldo sia per la sua mole molto limitata, sia per il nome dell'autore, benchè fosse già cardinale, non avesse subito quella divulgazione che ebbero invece le opere di Bonaventura, Tommaso d'Aquino e Pietro di Tarantasia.

p. A. D'AMATO o. p.

(23) Cfr. sopra, nota 7.

DOCUMENTI - DISCUSSIONI

NOTE CRITICHE - QUESITI

LETTERA DELLA PONTIFICIA COMMISSIONE PER GLI STUDI BIBLICI

La Pontificia Commissione per gli Studi Biblici ha mandato all' Em.mo Cardinale Suhard, Arcivescovo di Parigi, una lettera intorno alle questioni delle fonti del Pentateuco e del carattere letterario degli XI primi capi della Genesi. La lettera scritta in francese fu pubblicata negli Acta Apostolicae Sedis XL (1948), pp. 45-48; ne diamo qui la versione italiana.

Eminenza,

Il Sommo Pontefice si è degnato affidare alla Pontificia Commissione per gli Studi Biblici l' esame di due questioni, sottoposte di recente a Sua Santità, sulle fonti del Pentateuco e sulla storicità dei primi undici capi della Genesi. Quelle due questioni, con i considerando e i voti relativi, formarono oggetto del più attento studio per i Rev.mi Consultori e gli Em.mi Cardinali, Membri della suddetta Commissione. In conseguenza delle loro deliberazioni, Sua Santità Si degnava approvare la seguente risposta nella udienza concessa al sottoscritto in data del 16 gennaio 1948.

La Pontificia Commissione Biblica è lieta di rendere omaggio alla filiale fiducia che mosse a questo passo, e brama corrispondervi con un sincero sforzo di promuovere gli studi biblici assicurando ad essi, entro i limiti dell' insegnamento tradizionale della Chiesa, piena libertà. Tale libertà venne in termini espliciti affermata dall' Enciclica *Divino afflante Spiritu* del Sommo Pontefice gloriosamente regnante con queste parole: « L' interprete cattolico, animato da forte e attivo amore della sua disciplina e sinceramente attaccato alla Santa Madre Chiesa, non è mai che si debba trattenere dall' affrontare le difficili questioni sino ad oggi non ancora disciolte, non solo per ribattere le obiezioni degli avversari, ma anche per tentare una solida spiegazione che lealmente s' accorda con la dottrina della Chiesa ed in ispecie col tradizionale sentimento della immunità della Scrittura Sacra da ogni errore, e dia insieme la conveniente soddisfazione alle conclusioni ben certe delle scienze profane. Si ricordino poi tutti i figli della Chiesa, che sono tenuti a giudicare non solo con giustizia, ma ancora con somma carità gli sforzi e le fatiche di questi valorosi operai della vigna del Signore; ed inoltre tutti devono guardarsi da quel non molto prudente zelo, per cui tutto ciò che sa di novità si crede per ciò stesso doversi impugnare o sospettare » (A.A.S. 1943, p. 319).

Alla luce di questa esortazione del Sommo Pontefice converrà comprendere e interpretare le tre risposte ufficiali date già dalla Commissione Biblica alle questioni sopra mentovate, cioè il 23 giugno 1905 sui racconti che dentro i libri storici della Bibbia non avrebbero di storia che l'apparenza (*Ench. Bibl.* 154), il 27 giugno 1906 sull'autenticità mosaica del Pentateuco (*Ench. Bibl.* 174-177), e il 30 giugno 1909 sul carattere storico dei tre primi capi della Genesi (*Ench. Bibl.* 332-339); e così si concederà, che tali risposte non si oppongono affatto ad un ulteriore esame veramente scientifico di quei problemi secondo i risultati raggiunti in questi ultimi quarant'anni. Per conseguenza la Commissione Biblica non crede che sia il caso di promulgare, almeno per ora, nuovi decreti sulle dette questioni.

Quanto alla composizione del Pentateuco, già nel decreto surricordato del 27 giugno 1906, la Commissione Biblica riconosceva potersi affermare che «Mosè nel comporre la sua opera si è servito di documenti scritti e di tradizioni orali», ed anche ammettere modificazioni od aggiunte posteriori a Mosè (*Ench. Bibl.* 176-177).

Nessuno più, al giorno d'oggi, mette in dubbio l'esistenza di tali fonti, o rifiuta d'ammettere un progressivo accrescimento delle leggi mosaiche, dovuto a condizioni sociali e religiose di tempi posteriori, progresso che si manifesta anche nei racconti storici. Tuttavia sulla natura e il numero di tali documenti, sulla loro nomenclatura e data, si professano oggi, anche nel campo di esegeti non cattolici, opinioni assai divergenti. Neppur mancano, in vari paesi, autori che, per motivi puramente critici e storici, senza alcuna tendenza apologetica rigettano risolutamente le teorie sinora più in voga, e cercano la spiegazione di certe particolarità di stesura nel Pentateuco non tanto nella diversità dei supposti documenti, quanto piuttosto nella speciale psicologia e nei singolari procedimenti, ora meglio conosciuti, del pensiero e dell'espressione presso gli antichi Orientali, od anche nel diverso genere letterario richiesto dalla diversità di materia. Perciò noi invitiamo i dotti cattolici a studiare questi problemi senza prevenzione alla luce di una sana critica e dei risultati di quelle scienze che hanno interferenze con queste materie. Tale studio riuscirà senza dubbio a confermare la grande parte e il profondo influsso che ebbe Mosè quale autore e quale legislatore.

Assai più oscura e complessa è la questione delle forme letterarie dei primi undici capitoli della Genesi. Tali forme letterarie non corrispondono ad alcune delle nostre categorie classiche, e non si possono giudicare alla stregua dei generi letterari greco-latini o moderni. Non si può dunque negare nè affermare in blocco la storicità di tutti quei capitoli senza loro applicare a torto le norme di un genere letterario sotto il quale non possono venire classificati. Che quei capitoli non formino una storia nel senso classico e moderno, ne possiamo convenire; bisogna però anche confessare, che i dati di fatto oggi forniti dalla scienza non permettono di dare una soluzione positiva a tutti i problemi che presentano i detti capitoli. Il primo compito dell'esegesi scientifica in questo punto consiste anzitutto nell'attento studio di tutti i problemi letterari, scientifici, storici, culturali e religiosi, che con quei capitoli hanno connessione. Di poi farebbe d'uopo esaminare più d'appresso i procedimenti letterari degli antichi popoli d'Oriente, la loro psicologia, il loro modo di esprimersi, e la nozione stessa che essi facevansi della verità storica. In una

parola bisognerebbe radunare senza preconcetti tutto il materiale scientifico, paleontologico e storico, epigrafico e letterario. Soltanto così può sperarsi di vedere più chiaro nella natura di certe narrazioni dei primi capi della Genesi. Col dichiarare a priori che quei racconti non contengono storia nel senso moderno della parola, si lascierebbe facilmente intendere, che essi in nessun senso ne contengono; mentre di fatto riferiscono in un linguaggio semplice e figurato, acconcio all'intelligenza di un'umanità men progredita, le verità fondamentali presupposte dall'economia della salute, in pari tempo che la descrizione popolare delle origini del genere umano e del popolo eletto. Nel frattempo va praticata la pazienza, che è prudenza e saggezza della vita. Questo viene pure inculcato dal Santo Padre nella già citata Enciclica: « Non deve... far meraviglia (egli dice), se non tutte le difficoltà sono state sinora superate e disciolte... Non per questo si ha da perdere coraggio; nè va dimenticato che accade negli umani studi come nelle cose naturali, e cioè che le opere crescono lentamente e non se ne cava frutto se non dopo molte fatiche.... Non è quindi vano sperare che con una costante applicazione saranno una buona volta pienamente schiarite anche quelle che ora sembrano le più complesse e difficoltose » (ivi, p. 318).

Chino al bacio della Sacra Porpora, con i sentimenti della più profonda venerazione, mi professo

dell'Eminenza Vostra Reverendissima umilissimo servitore
(firm.) *Giacomo-M. Vosté O. P.* Consultor ab Actis

Crediamo opportuno aggiungere alcune note esplicative all'importante documento della P. C. B. .

La lettera è trasparente per lo studioso di Sacra Scrittura, il quale conosce qual cumulo di questioni ha sollevato negli ultimi anni il problema del Pentateuco; ma forse non è altrettanto chiara per chi vive al margine di questi problemi e per chi non è in diretto contatto con i primi cinque libri della Bibbia. Non sarà quindi inutile far qualche rilievo per tale categoria di persone (1).

Gli studiosi cattolici hanno unanimemente riconosciuto lo spirito di libertà nel quale è stata concepita e formulata la lettera. Il documento non propone delle soluzioni concrete all'arduo problema del Pentateuco, ma si prefigge di allontanare quei timori e quelle sfiducie che hanno paralizzato in passato l'esegesi cattolica e che furono causa di non poche amarezze ad insigni cultori delle scienze Scritturistiche. Per convincersi di questa verità il lettore non ha altro che da sottolineare la prima parte della lettera. E' utile inoltre ripetere alcuni giudizi già espressi su questo punto, per togliere ogni dubbio in

(1) Sarà utile consultare per una giusta valutazione del recente documento della P. C. B.: A. BEA — « *Il problema del Pentateuco e della storia primordiale* », in *La Civiltà Cattolica* 99 [1948] 2 (116-127); S. GAROFALO — « *Le origini del Pentateuco e la storia biblica primitiva* » in *Euntes Docete*

I (1948), 124-28; J. VOSTÉ — « *Lettre de la Commission Biblique* » in *Angelicum* 25 (1948), 153-64. Segnaliamo soprattutto il primo e terzo articolo, scritti rispettivamente dal Rettore del Pont. Istituto Biblico e dal Segretario della Pont. Commissione Biblica, data l'autorità delle due persone.

chi forse ha ancora qualche prevenzione riguardo ai nuovi indirizzi della scienza biblica.

Una breve nota aggiunta al documento nella *Nouvelle Revue Théologique* (80 [1948] pp. 655) dice: « (La lettera della P. C. B.) permetterà di studiare d' ora innanzi le questioni del Pentateuco e del carattere dei primi capitoli della Genesi in un' atmosfera di più grande libertà e di più piena serenità intellettuale in accordo perfetto con la dottrina della Chiesa ».

In maniera analoga si esprime il Garofalo: « Dotti cattolici potranno percorrere la loro faticosissima via con una guida sicura e in un clima di incoraggiamento e di simpatia che li sosterrà nel duro lavoro » (art. cit. pag. 128).

Più diffusamente e con un accento di calda esortazione il Padre Vosté scrive: « Questa lettera, franca e serena,... è un' opera di pace. Perchè la scienza biblica progredisca nella Chiesa, occorre che gli uomini di studio abbiano quella pace e quella legittima libertà che è concessa a tutte le altre discipline ecclesiastiche. Chi ostacola ingiustamente tale libertà e chi la turba con sospetti ingiuriosi e con intenzioni bellicose nuoce gravemente a questo progresso che è necessario. Si abbia fiducia dunque negli uomini di studio, soprattutto se sono Sacerdoti; la loro vita è un sacrificio quotidiano. Far progredire gli studi biblici nella serena ricerca della verità, ricerca sostenuta da un amore generoso per la parola di Dio, dev' essere ed è il programma di tutti coloro che hanno consacrato la loro vita e tutte le loro energie al servizio della Chiesa nell' insegnamento della Bibbia » (art. cit. pag. 164).

Il documento risponde a due questioni — proposte al Sommo Pontefice da alcuni studiosi cattolici della Francia —: a) sulla critica letteraria del Pentateuco; b) sulla storicità dei primi undici capitoli della Genesi.

I due problemi sono assai ardui e sono fortemente sentiti anche dal semplice lettore della Bibbia.

La critica letteraria del Pentateuco verte sui documenti o fonti che lo compongono e sulla datazione dei medesimi. E' chiaro infatti che Mosè — vissuto nel XIII sec. av. C. secondo l' opinione più corrente — non ha assistito agli avvenimenti narrati nella Genesi, ma si è dovuto servire di fonti o documenti preesistenti e che altre parti del Pentateuco non possono provenire dalla sua mano.

Lo studioso cerca di esaminare criticamente queste scritti per riconoscerne la provenienza. Il problema è d' una portata eccezionale, perchè ha ripercussioni nella storia e nella religione del popolo ebraico come nell' insegnamento dei Profeti (2). Se infatti si ammettesse, con i critici razionalistici l' ipotesi della formazione progressiva del Pentateuco, compiutasi tra il IX e il V secolo, bisognerebbe concludere che i racconti di esso non meritano la nostra fede e che la storia d' Israele andrebbe rifatta secondo i dati suggeriti dalla critica. La questione ha assillato tutti gli studiosi soprattutto dopo Wellhausen ed ancor oggi rimane un punto da chiarire e un problema da risolvere. E. Robertson parla dell' enigma della Torah (*The Riddle of the Torah*; cfr. Vosté, art. cit. pag. 159, n. 3).

(2) Giustamente osserva il Padre Vosté: « A l' instar du sphinx mystérieux au seuil du désert, la Torah mosaïque domine la origine, la doctrine, l' exégèse de tout l' An-

cien Testament. Qui ne l' a pas compris, n' a pas encore saisi l' importance et la portée de la question du Pentateuque » (art. cit. 155).

La lettera dell'organo pontificio risponde alla questione proposta facendo notare che su di essa non c'è accordo fra gli studiosi. Infatti, quantunque non vi sia nessuno oggi che metta in dubbio l'esistenza delle fonti o rifiuti di ammettere un progressivo accrescimento delle leggi mosaiche, tuttavia sulla natura, numero, nome e datazione di esse esistono opinioni assai divergenti. Anzi vi sono degli autori, che rigettando l'ipotesi finora in voga, cercano di dare una spiegazione al problema ricorrendo o alla psicologia speciale e ai procedimenti particolari presso gli antichi popoli orientali oppure al diverso genere letterario richiesto dalla diversità delle materie trattate.

Il documento pontificio invita quindi gli studiosi ad approfondire tali questioni alla luce di una sana critica, non ispirata a preconcezioni e con l'aiuto delle scienze che hanno dei contatti con le antichità sacre. Tale studio confermerà « la grande parte e il profondo influsso che ebbe Mosè quale autore e quale legislatore ».

La seconda questione proposta al Sommo Pontefice è assai più ardua. Essa verte sulle forme o generi letterari dei primi undici capitoli della Genesi.

In questa parte del libro sacro si parla della creazione, del paradiso, della caduta dell'uomo, della posterità di Adamo, del diluvio, della divisione dei popoli, della torre di Babele. Tali racconti formano quella che si suol chiamare la preistoria o storia primitiva, in quanto gli avvenimenti narrati sono di là dalla storia conosciuta. Le difficoltà che sorgono da questi capitoli sono note e sentite da tutti, anche dai più umili; basta pensare a quello che nel nostro popolo è chiamata la famosa storia del pomo. Gli specialisti sentono maggiormente queste difficoltà, perchè vedono il contrasto tra le narrazioni bibliche e i dati scientifici. Per lo studioso è evidente che le lingue non si poterono confondersi e moltiplicare d'un tratto, con l'intervento di un *Deus ex machina*; la filologia mostra infatti che le trasformazioni linguistiche avvengono lentamente e per cause molteplici. La distribuzione dei popoli sulla terra non può essere contenuta nella tavola etnografica presentata dalla Genesi, la quale si limita alle popolazioni del vicino Oriente. La lunga vita dei Patriarchi non è conforme a quanto ci dice la paleontologia; gli uomini di allora non vivevano più lungamente di quelli dei nostri tempi. Nel periodo antediluviano troviamo Tubalcain (Gen. 4,22) che lavora il rame ed il ferro; ora l'epoca del ferro nel vicino Oriente comincia molto più tardi, dopo la metà del secondo millennio. La civiltà che è supposta alla storia di Caino agricoltore e di Abele pastore è una civiltà neolitica, mentre l'uomo risale all'epoca paleolitica. Da questi pochi rilievi si vede come la storia biblica che ha preceduto Abramo è presentata con elementi posteriori ai fatti narrati e come essi costituiscono gravi difficoltà all'interpretazione letterale della prima parte della Genesi. I nostri Padri sentivano di meno tale difficoltà perchè la paleontologia e l'archeologia non erano evolute come nei tempi moderni.

Bisogna concludere, come ha fatto la critica razionalista, che i primi undici capitoli della Genesi non hanno valore storico, ma contengono leggende e racconti mitologici, come quelli che si riscontrano presso altri popoli dell'antico Oriente? Una tale conclusione è troppo precipitata e non può soddisfare il critico obiettivo e passionato. Nessuno può negare che questi racconti dalla

apparenza leggendaria e mitica — per usare i termini della critica razionalistica — nascondano affermazioni dogmatiche e suppongano fatti storici.

La composizione letteraria dell'agiografo, autore di questi capitoli, costituisce un'introduzione alla storia del popolo eletto, la quale si apre con la vocazione di Abramo. Il monoteismo, l'atto creativo, la religione dovuta a Dio, la giustizia originale, la caduta, la promessa di salvezza — affidata al popolo eletto — sono verità e fatti contenuti e affermati dalla prima parte della Genesi.

Il documento della P. C. B. con un senso di sommo equilibrio che sa valutare i dubbi senza negare le certezze, risponde alle difficoltà proposte dagli studiosi cattolici con l'affermare che non si è ancora in grado di dare una soluzione positiva a tutti i problemi sorti dallo studio di questi primi undici capitoli. I dati della scienza non sono sufficienti per illuminare le questioni sollevate da essi. La lettera giustamente fa notare che non si può negare né affermare in blocco la storicità di tutti i primi undici capitoli, perchè, nel primo caso, si giudicherebbe del valore storico dei racconti in essi contenuti secondo la concezione della storia quale si ha nel mondo greco, latino, moderno e non nel mondo semitico; nel secondo, ci si esporrebbe al pericolo di far passare per storico quello che è semplicemente rivestimento letterario.

La migliore via da seguire nell'indagine per giungere a risultati fruttuosi è la valutazione obiettiva del materiale scientifico fornito dalla paleontologia, dall'archeologia, dalle discipline affini e l'esame accurato dei procedimenti letterari degli antichi popoli Orientali, della loro psicologia, del loro modo di esprimersi e del concetto che avevano della verità storica. S'intuisce quale importanza possa avere per l'esegesi la nozione della storia presso gli antichi. Se in essi non si riscontra un concetto severo e critico della storia, come lo vorremmo noi, è evidente che lo storico si contenta di narrare gli elementi essenziali di un fatto e si prende la libertà di abbellire il racconto con particolari di sua invenzione. La constatazione permette al critico di evitare molte difficoltà che altrimenti resterebbero insolubili. Così, per es., come dice l'Heinisch seguendo il Gunkel, l'esegeta si deve ben guardare dal chiedere al narratore del Diluvio come egli abbia conosciuto l'altezza delle acque o come Dio gli abbia comunicato le sue intenzioni segrete, perchè questi fatti sono particolari che l'autore ha scelto per rendere più interessante il quadro e più istruttivo il racconto.

L'esame dei procedimenti letterali richiede tempo e pazienza. La verità non si scopre sempre d'un tratto; essa, nel caso nostro, emerge con lentezza dalla documentazione che ci ha lasciato l'antichità e s'impone gradatamente allo studioso con l'evidenza dei fatti. Già la *Divino Afflante Spiritu* (cfr. Acta A. S. 35 [1943] 314 sg.) faceva rilevare che la ricerca del genere letterario non è una cosa facile e che in essa non si può procedere a priori. Il precipitare in problemi così delicati ed importanti è fatale per l'ortodossia e la fede.

Il dire che i racconti della Genesi non contengono nulla di storico, perchè non narrano la storia secondo le nostre esigenze critiche, è minare la base stessa della nostra fede. I primi capitoli della Genesi infatti tramandano «in un linguaggio semplice e figurato, acconcio all'intelligenza di un'umanità meno progredita, le verità fondamentali presupposte all'economia della salvezza e in pari tempo la descrizione popolare delle origini del genere umano e del popolo eletto».

Ci auguriamo che questi rilievi giovino a far comprendere l'importanza straordinaria del documento ecclesiastico emanato dalla P. C. B. e che le direttive sapienti in esso contenute siano davvero apportatrici dei frutti sperati.

P. BENEDETTO PRETE O. P.

LE EDIZIONI DELLA SOMMA TEOLOGICA E L'EDIZIONE LEONINA

I — LE VARIE EDIZIONI

La pubblicazione della Somma di S. Tommaso d'Aquino invogliò gli animi fin dai primi albori dell'invenzione della stampa. La gloria di averci data la prima edizione completa della Somma spetta alla città di Venezia (Ia P. - 1477; Ia IIae - 1478; IIa II ae - 1475; IIIa P. - 1478; Suppl. 1487) (1).

Nel 1570 abbiamo l'edizione completa di tutte le opere di S. Tommaso ideata e compiuta da S. Pio V (2). Si desiderava un'edizione correttissima della Somma, ma la realtà non corrispose del tutto alle aspettative; cosa che non meraviglia punto, se si pensa che gl'intenti degli editori furono di scegliere le opere genuine dell'Angelico e accelerarne il lavoro di stampa, perchè più immediato e redditizio riuscisse lo smercio dei tomi. Tuttavia l'opera voluta da Pio V, anche se ai contemporanei apparve non del tutto soddisfacente, fu molto utile.

Qualche anno appresso, nel 1578, il domenicano spagnolo Francesco Garcias pubblicò un lavoro su la correzione degli errori incorsi nell'Edizione Piana (3), stabilendo come norma che non si dovesse mutar nulla senza che non si fosse, prima, ben compreso il testo dell'Angelico.

Un'altra edizione della Somma vide la luce ad Anversa nel 1612 nella pubblicazione dell'Opera Omnia di S. Tommaso curata da Cosma Morelles (4).

In ordine di tempo è da ricordare l'edizione, pure completa, delle opere dell'Aquinate uscita a Roma nel 1619 a cura del P. Gregorio Donato O. P. (5). Le affermazioni enfatiche del Donato relative a una vasta consultazione di codici son da prendersi con la più grande riserva.

Degna di nota è l'edizione della stessa opera curata dal grande erudito Giovanni Nicolai (6). In questa edizione son tolti molti difetti delle edizioni precedenti, rifatti gl'indici della S. Scrittura, dei SS. Padri e dei Concili, e corrette le citazioni errate di altri autori.

(1) Cfr. R. A. PEDDIE — *Conspectus Incunabulorum*, London 1910, pp. 49-50. Le notizie seguenti le abbiamo attinte per la maggior parte dalla Prefazione al IV tomo dell'Edizione Leonina, Roma 1888, pp. IX-XIII.

(2) Presiedettero alla cura dell'edizione il card. Vincenzo Giustiniani O. P., e il Maestro del S. Palazzo, P. Tommaso Marriques, detto il Fiorentino dal luogo natale.

(3) Quest'opera s'intitola: «Emendatio eorum erratorum, quae librorum aut typographorum incuria, in Summa S. Thomae adhuc admissa reperiebantur. Tarraconae, apud Philippum Mey, 1578.

(4) Opera Omnia S. Thomae, Antverpiae 1612.

(5) Romae, sumptibus Andrea Brugiotti, apud Bartholomaeum Zannettum, 1619.

(6) Parisiis, 1663.

Una menzione speciale meritano certamente le due edizioni padovane, l'una del 1698 e l'altra del 1712, tutt'e due indubbiamente ben curate anche se non si può convenire con gli editori d'aver raggiunto il massimo della correttezza. Che si poteva invece far qualcosa di meglio, lo dimostrò il domenicano P. Tommaso Maddalena con un opuscolo pubblicato a Saragozza nel 1719, in cui offrì parecchi esempi di luoghi meglio chiariti e restituiti col raffronto d'alcuni manoscritti.

Nel 1755 abbiamo a Venezia l'edizione del De Rubeis O. P. Questi ritiene come esemplare e testo base l'edizione padovana del 1712, mutandolo con l'aiuto di migliori lavori critici su la Somma nei punti ove la variante gli sembra più comune e preferibile, ponendo invece in margine le varianti degne di maggiore interesse.

Fra le varie edizioni della Somma uscite nel secolo scorso (7) non possiamo tacere la Parmense (8). L'editore prende a base del suo lavoro l'edizione del Migne del 1846, la quale a sua volta risale a quella padovana del 1712 ed ha per intermedia quella veneziana del 1787.

Non dobbiamo dimenticare che, fra le edizioni della Somma Teologica oggi più note e diffuse in tutto il mondo, sono due edizioni manuali italiane: quella del Senato (nella I^a edizione, Roma 1886-87) o Forzani (nella II^a edizione, Roma 1894) ora del tutto esaurita, e quella stereotipa del Marietti, che quest'anno — essendo il vecchio materiale stereotipo perito a causa dei bombardamenti aerei subiti dalla città di Torino — esce arricchita del testo Leonino in veste tipografica tutta nuova, corredata di note del professore Caramello.

Da ultimo, ricordiamo come anche l'America ci ha data la sua prima edizione della Somma Teologica (9). Sono stati i Padri Domenicani dell'« Institut d'Etudes Médiévales » d'Ottawa (Canada) a farci questo bel dono preparato durante l'ultimo conflitto mondiale. Come testo critico è stato adottato quello della Piana, e ciò per molte ragioni, ma, prima di tutto, perchè non fu lecito agli editori prendere il testo Leonino.

Queste le principali (10) edizioni monumentali o manuali della Somma Teologica che dalla prima epoca della stampa salirono le cattedre delle più celebri Università e arricchirono tante biblioteche private e pubbliche, prendendo il posto degli antichi codici.

(7) Per queste molteplici edizioni rimandiamo il lettore all'opuscolo della Bibliothèque Thomiste: Mandonnet-Destrez, Bibliographie Thomiste, pp. 17-18.

(8) S. Thomae Aquinatis doctoris angelici Ordinis Praedicatorum Summa Theologica ad optimarum editionum fidem accurate recognita. Parmae, Typis P. Fiaccadori, 1852-1857, 4 vol.

(9) Ampie illustrazioni su questa edizione il lettore le troverà nella recensione del P. Innocenzo Colosio O. P.: La prima edizio-

ne Americana della Somma Teologica, Sapientia 1 1948, pp. 99-105.

(10) Le edizioni secondarie della Somma furono molte. Così, per un semplice esempio, nella prima metà del seicento a Parigi abbiamo le edizioni del 1617, 1618, 1648; a Lione più tardi quelle del 1663, 1677, 1686 ecc..

Parimenti tra quelle più recenti ricordiamo l'edizione di C. I. Drioux, Parigi, Bloud, 1856; di Fretté e Maré, Parigi, Vivès 1882; e infine quella di Parigi, Blot, 1926.

II — L' EDIZIONE LEONINA

1) - L' ORIGINE.

Fu chiamata così perchè ne fu ideatore e promotore S. S. Leone XIII. Dopo aver, con l'Enciclica «Aeterni Patris» (11) del 4 agosto 1879, proclamata dottrina della Chiesa la dottrina dell'Aquinate e dopo aver, con una seconda lettera, progettato la fondazione d'un'Accademia di S. Tommaso e l'edizione completa delle opere del Santo Dottore (12), il grande Pontefice istituiva con «motu proprio» una Commissione Cardinalizia per il compimento della opera (13).

Un piccolo, ma scelto numero di Padri Domenicani attese fin da principio al lavoro dell'edizione sotto la presidenza dei tre Cardinali deputati, finchè nel 1893, sopravvenuta la morte dei Cardinali, l'Ordine ricevette intero l'incarico di condurre a termine l'opera cominciata (14).

Quindici sono i volumi usciti finora, mentre altri quindici, e forse anche più, son quelli che attendono la stampa perchè l'edizione sia completata. Le opere principali, e cioè la Somma Teologica e la Somma contro i Gentili, sono state già pubblicate e comprendono rispettivamente: quella, i tomi IV-XII; questa, i tomi XIII-XV (15).

2) - IL METODO (16).

Il metodo per un'edizione critica è quel che è la chiave per un artistico scrigno di preziosi. Lo scrigno sarà facilmente aperto e facilmente potranno esser presi i gioielli, se la chiave usata corrisponderà esattamente alla serra-

(11) Cfr. Sancti Thomae Aquinatis, Doctoris Angelici, Opera Omnia, iussu impensaue, Leonis XIII, P. M., edita T. I. pp. III-XVI.

(12) Cfr. Lettera Pontificia al card. De Luca: «*Jampridem considerando*» del 15 ottobre 1879. Ediz. Leon., t. I, pp. XIX-XXI.

(13) Motu proprio «*Placere nobis*» del 18 gennaio 1880, t. I, pp. XXV-XXVI. I tre cardinali furono Antonio De Luca, prefetto della Congregazione degli Studi, Giovanni Simeoni prefetto della Congregazione di «Propaganda Fide» e Tommaso Zigliara insigne tomista domenicano.

(14) Il regnante Pontefice Pio XII a cui sta molto a cuore questa edizione, nell'udienza concessa nel 1946 ai Padri Domenicani ricordò loro l'attuazione di una sì magnifica impresa. Ne riferiamo il testo: ... «Neque volumus silentio praeterire aliud, quod Nobis valde cordi est, Leonianam videlicet Operum S. Thomae Aquinatis Editionem, quae novo studio oportet provehatur, de incepto enim agitur, quod eximio vobis decori erit ac philosophicis et theologicis disciplinis quarum doctor Angelicus dux semper peritissimus et innocidua lux est, emolumento perenniter mansuro et olim ae-

qua aestimatione pendendo»... Dall'Osservatore Romano 23-24 sett. 1946, p. 1, c. 3.

La parola del Papa è divenuta impegnativa per l'attuale rappresentante dell'Ordine Domenicano il P. Maestro Generale, P. Emmanuele Suarez, che ha dotato la Commissione per l'Edizione d'una decina di membri scelti dalle diverse Province Domenicane.

(15) Sotto stampa è l'indice delle due Somme, mentre è preparato pure in iscritto il De Veritate.

(16) Per il presente lavoro sul metodo ci siamo serviti principalmente dello studio «*De principiis universalibus totius editionis nostrae*» contenuto nel tomo XIV della nostra Edizione (pp. XXXIII-XLIII) del P. Clemente Suermont O. P. E' questo come ebbe già a dire il Grabmann, lo studio più profondo ed istruttivo che mai sia stato pubblicato in questa materia, (Die Werke des Hl. Thomas von Aquin, 1931, p. 270); per altre notizie sulla stessa edizione riguardante la Somma Teologica cfr.: Le texte léonin de la I. Pars de St. Thomas. Sa revision future et la critique de Baeumker, (in Mélanges Mandonnet, Paris 1930); B. H. Brink O. P. A propos des soixante ans de la Commission Léonine (in

tura; ma se si userà una chiave falsa, si correrà il rischio di sciupare lo scrigno e, con lo scrigno, gli stessi gioielli.

Definire il metodo è lo stesso che definire i principi generali su cui si basa tutto il lavoro critico dell'edizione. In proposito, si è molto discusso e si discute ancora su quel che è la tecnica, ossia sul lavoro, tanto preparatorio che definitivo, di raccogliere e di disporre la materia; poco però sul criterio che informa e guida tutto il lavoro.

Eppure tanto il primo quanto il secondo elemento ha la sua importanza, perchè l'uno costituisce come la parte sostanziale del lavoro; l'altro come la parte accidentale. La precisione e, insieme, la chiarezza che fornisce al testo pubblicato la tecnica seguita dalla Leonina appare subito al lettore nell'apparato delle varianti e nella precisazione delle citazioni. Ma questi effetti riuscirebbero molto più meravigliosi al lettore, se esso avesse conoscenza della maniera semplice, concisa e chiara di raccogliere le varianti durante lo spoglio dei codici.

3) - I DUE METODI.

Quanto alla parte sostanziale della tecnica, i metodi adottati possono ridursi a due. Il primo, seguito comunemente, consiste nel raccogliere le varianti migliori dei codici scritti più diligentemente e, possibilmente, più antichi e nell'inserirle, poi, nel testo definitivo quando o un errore o una corruzione manifesta lo suggeriscano; nel porre nell'apparato le varianti non usate e nell'espungere del tutto quelle che un qualsiasi difetto rende improbabili (17). In un tal metodo, è evidente, vengono valutati i codici buoni, perchè solo essi potranno costituire, per così dire, la miniera o la fonte delle varianti migliori. La scelta poi di queste, da inserire nel testo definitivo, vien fatta con criteri piuttosto soggettivi, perchè ad essa presiede sempre come regola indiscussa il senso del contesto e così talora si fonda su la conferma di più codici, talora di pochi, qualche volta dei più antichi, qualche altra dei più recenti.

Chi adotta un tal metodo potrà certamente giungere a purgare il testo da errori evidenti e a restituire il senso esatto a frasi sconnesse; non potrà però dire in alcun modo d'aver ricostruito il testo autentico quale è doveroso presentare al lettore.

Il secondo metodo invece si studia di riportare sul testo la lezione autentica mediante un cammino inverso e cioè correggendo il testo per quella stessa via per la quale esso poté essere corrotto. In questo metodo è lo studio della genealogia del vocabolo errato o storpiato che deve ricondurre alla parola primitiva e, perciò, autentica.

Angelicum 17, pp. 77-87, Roma 1940). Sul nostro argomento sempre il P. Clemente Suermondt ci ha donato un ultimo lavoro interessante nella sua prefazione all'ultima edizione della *Somma Teologica* del Marietti che riferisce il testo leonino. Esso si intitola: « De textu critico leonino Summae Theologiae » e apre sempre più la mente

del lettore a quel lavoro complesso che richiede il metodo adottati dagli Editori Leonini.

(17) Cfr. De principiis etc. l. c. p. XXXV. Tale il metodo adottato dalle edizioni Francescane di Quaracchi quanto alle opere di S. Bonaventura, di Pietro Lombardo e di Alessandro di Hales.

4) - IL NOSTRO METODO.

Il metodo adottato dagli editori della Leonina è il secondo, non il primo. Mentre dunque questo, come è stato detto, avendo di mira il senso, ogni volta che incontra delle varianti recanti i segni della corruzione d'un vocabolo quasi sempre le trascura o le scarta; il secondo metodo invece, che è il nostro, pone la più grande attenzione proprio su tali varianti, ne va anzi in cerca e si compiace di farvi sopra uno studio tutto particolare. Il testo offerto dai codici viene, così, studiato dal lato materiale e cioè come lavoro di trascrittori su un dato esemplare. Ciascun trascrittore infatti — dato che difficilmente tutti han copiato da un solo esemplare — nel trascrivere il testo vi ha impresso, volontariamente o involontariamente, un'impronta personale che ha falsato in qualche modo il testo originale. Come si farà, dunque, a riconoscere quel che è interpolato, tolto, storpiato o in qualche modo mutato? Come si può, in altre parole, ricostruire l'archetipo?

Allo scopo potrà giovare l'osservazione di due fatti:

1) - La concordanza di più varianti prova che le trascrizioni non furono fatte tutte su la copia originale, ma che solo la prima trascrizione trasse origine da quella variando la sua lezione, mentre il resto dei codici riferenti fedelmente la lezione variata dipende o da una seconda o da un'altra successiva.

2) - Quando il testo reca delle varianti che lasciano intatto il senso, allora ci è ignoto quale sia la lezione autentica e quale quella dovuta al trascrittore. Sono dunque le varianti senza senso e scritte male che potranno rivelare più facilmente la lezione primitiva e genuina.

Il criterio per ben conoscere la causa e la sede dell'errore, adottato dai nostri editori, è quello del senso del contesto e della fisionomia dell'errore, «*habitus erroris*». Così l'emendamento dell'errore vien sottoposto a due leggi: prima bisogna che soddisfaccia pienamente al senso del contesto, poi che soddisfaccia pienamente all'indole materiale e all'aspetto esterno dell'errore.

Nei codici medievali, specie in quelli del secolo XIII, è facile trovare dei testi pieni di errori e la presenza di questi è in qualche modo spiegata dalla difficoltà e dalle occasioni di sbagliare che offre la scrittura gotica a causa delle sue abbreviazioni. Va aggiunto poi che spesso lo scrivano non è all'altezza della materia teologico-filosofica, giacchè questa vien commessa alla penna d'un semplice trascrittore. Del resto, anche se l'argomento è alla portata della sua intelligenza, lo scrivano scrive meccanicamente e senza capire, spesso, il suo scritto o, al più, attendendo alle singole frasi che, una volta lette di seguito, trascrive, sostituendo non rare volte dei sinonimi o delle parole di suono uguale a quelle lette e, più ancora, scrivendo la lezione che, abbreviata, è simile a quella autentica.

La somiglianza esistente tra l'errore e la parola autentica è la chiave che schiude la via per rintracciare la parola primitiva. Chi dunque si propone di restituire il testo dell'archetipo, non potrà prescindere da questa somiglianza.

Così, giacchè l'errore manifesto è di per sè semiautentico, una lezione buona che non riproduca in qualche modo la figura dell'errore è da escludere senz'altro come non autentica. Che poi una parola, incapace di riprodurre la figura dell'errore, sia stata inserita in un testo definitivo curato da corret-

tori dietro consultazioni da essi fatte anche su l'autografo, questo fatto non può rappresentare per noi, a cui sono ignote le consultazioni dei correttori, altro che una correzione e non già una lezione definitiva accettabile.

Per eliminare interpolazioni potute avvenire a causa delle correzioni, sono state fissate, in generale, le seguenti norme:

- 1) - La correzione tradisce ancora dei rimasugli di errore.
- 2) - La correzione, come lo provano altri codici, è fuori posto.
- 3) - Essa discorda dall'aspetto esterno dell'errore.
- 4) - E' inefficace e insufficiente.
- 5) - Si allontana dallo stile di S. Tommaso (18).

Tale, nelle sue linee generali, il metodo che gli Editori della Leonina si sono fabbricati da sè. Non creda però il lettore che la loro maestria venga quasi coartata da queste regole, che abbiām cercato di raggruppare. E' chiaro infatti che esse non servono più, ogni qual volta ci si trovi in presenza dell'autografo e, quando questo manchi, l'editore, pur adottando il metodo basato su la genealogia delle varianti, non trascura mai il senso interno.

5) - L'IDENTIFICAZIONE DEGLI APOGRAFI.

Che cosa avviene quando lo stesso errore vien trovato in più codici? E' forse segno che tutti i trascrittori hanno sbagliato nel leggere e nel copiare il testo primitivo? Al contrario, dinanzi a tale fatto, si dovrà concludere che tutti, come risulta da quel che è stato detto, si son copiati fedelmente l'un l'altro. Lo sbaglio, cioè, non è di tutti i trascrittori, ma del primo soltanto che lesse e copiò male il testo originale, tramandando così corrotto il vocabolo ai codici susseguenti i quali, nel copiare, furono fedeli al testo errato. Infatti, poichè è impossibile fosse contenuto nell'autografo, l'errore non potè che essere commesso, malgrado la severità degli statuti delle Università quanto alla trascrizione delle « pecie » (19), in uno dei primi apografi, e cioè in uno degli esemplari diretto dell'autografo (20).

Quando s'incontra una lezione solitaria, non c'è dubbio che allora si è di fronte a un correttore d'uno degli apografi, e poichè l'intento degli editori non è altro che di restituire l'autografo, essi espungeranno tale variante singolare, anche se è migliore dell'altra riportata da tutti i codici.

6) - VALORE DELL'APOGRAFO (21).

Con tal procedimento si risalirà all'autografo indirettamente, e ciò, si noti bene, non è un difetto, ma un pregio per i testi dei Maestri medievali. In-

(18) Cfr. T. VIII, p. VII b.

(19) Cfr. Praef. in Supplem., t. XII, p. XIa.

(20) Cfr. t. VIII b.

(21) Di apografi, cioè di copie dirette dell'autografo, come ce ne può essere uno

solo, così ce ne possono essere più d'uno. Il P. Costanzo Suermondt scoprì come tra l'originale e tutti i manoscritti stia di mezzo un unico apografo nella IIa IIae, IIIa P. e nel « Contra Gentiles », mentre secondo una comunicazione fattaci dal P. Clemente Suermondt sembra che per il « De Veritate » vi siano almeno due apografi.

fatti, nei loro autografi, gli elementi della composizione sono ancora, per così dire, caldi e, perciò, suscettibili ancora di nuove modellature. Tanto più questo è vero quando si tratta d'un autografo di S. Tommaso, come abbiamo avuto modo di farne esperienza su quello della «Somma contro i Gentili». Questo autografo non rappresentava la copia definitiva, ma era la fonte principale per la redazione di essa che, a sua volta, doveva servire alla trascrizione di altri codici. E' così che esso appare pieno di molte correzioni, cancellature, aggiunte e rifacimenti, non esclusi, per capitoli interi, espliciti rimandi ad altro quadernetto.

In conclusione, poichè tra l'autografo e l'apografo che, come abbiamo detto, è copia diretta di quello, l'autore è sempre in tempo a mutare il testo e ad annullare quel che espressamente figurava come suo (22), segue che l'apografo ha un valore indiscutibile per stabilire l'autenticità dell'opera.

7) - IL LAVORO PRATICO.

In pratica, furono scelti una dozzina di codici, quanti cioè bastassero a tracciare sufficientemente la trasformazione progressiva del testo tramandatoci. Bisognava però avere sotto gli occhi la lezione da riformare e fu scelta quella dell'edizione Piana, prima di tutto, perchè essa rappresenta nel suo insieme un lavoro molto coerente (nonostante i difetti rilevati parlando, sopra, delle varie edizioni); poi, perchè il testo da essa offertoci, fatta eccezione di alcuni lievi ritocchi in qualche luogo isolato, è sostanzialmente il medesimo in tutte le innumerevoli edizioni che si son susseguite fino ai nostri giorni.

Per ragioni pratiche, i codici da confrontare con la Piana furono quelli Vaticani. E questo, sia perchè un insigne privilegio di Leone XIII concede agli editori Leonini di ritenere i codici presso di sé; sia perchè una lunga esperienza ha permesso di accertare che, quanto alla diversità d'origine e, perciò, quanto alla varietà di lezioni, la Biblioteca Vaticana è senz'alcun dubbio la più ricca del mondo di manoscritti di S. Tommaso (23).

Elencato quindi un buon numero di varianti scelte, si son controllati i manoscritti esistenti fuori della Vaticana. Da questa lunga inchiesta e confronto nasce lo smistamento degli errori e l'affinità delle varianti che conducono alla lezione dell'esemplare primitivo.

8) - L'APPARATO DELLE VARIANTI.

La solidità e autorità scientifica di questo nostro apparato sta nel metodo con cui si è proceduto alla restituzione del testo veridico di S. Tommaso, e cioè, nella genealogia delle varianti.

(22) Un esempio classico di quel che vogliamo dire è che il «Capitolo aneddoto» che nell'autografo della Somma contro i Gentili sta alla bella copia, e quindi, sembra appartenere al testo definitivo, e che l'Uccelli, di conseguenza, ha collocato pure contro tutta la tradizione manoscritta, nella citata Somma, ponendolo immediatamente prima del Cap. 130 del 3° libro

(Cfr. Ediz. Uccelli, Roma 1846), con ogni evidenza è da togliersi dal testo definitivo ed ultimo, come ben lo prova tra gli altri argomenti una sapiente riordinazione e rifusione della stessa materia, nei capitoli che precedono e seguono il «Capitolo Aneddoto».

(23) Cfr. t. XIV, p. XLII a N. 23

Con questo metodo genealogico, che però non cessa di tener conto anche dei criteri soggettivi, le sigle riferite nell'apparato, oltre all'ufficio comune in tutte le edizioni di far conoscere la variante singolare, hanno anche il compito di far conoscere la lezione della famiglia d'origine: effetto meraviglioso che, ad ottenerlo, basta un piccolo numero di codici.

Ma l'originalità e il valore di questo apparato, oltre che nella solidità delle sue fondamenta, vanno ricercate anche nello stile con cui sono illustrate le varie lezioni leggenti o no col testo.

Le varianti possono, infatti, essere redatte positivamente o negativamente, a seconda che la loro autorità corrobora e convalida il testo, oppure lo avversa e contraddice. Ora il nostro apparato vien redatto nell'uno o nell'altro senso (24), secondo che lo richiede l'intelligenza e la chiarezza della variante.

A differenza di altri apparati critici, quello Leonino risulta completo. E completo non vuol dire che siano enumerate tutte le varianti dei manoscritti ammessi; nè che si abbia un'idea adeguata dello stato del testo nella tradizione; ma vuol dire che sempre, laddove è indicata una variante, sono indicate pure le varianti di tutti i codici ammessi nell'apparato. Ne segue che, se questi codici non sono indicati, ossia tacciono, sono da considerare come ritenenti la lezione del testo, secondo il noto motto che chi tace acconsente (25).

E' per questo che nell'apparato critico Leonino il lettore non scorgerà un semplice elenco o florilegio di lezioni belle o brutte, vere o false; ma un quadro vivo confermando sempre più la bontà della lezione testuale.

9) - ELEMENTI ORNAMENTALI.

Per espresso comando di Leone XIII, l'edizione Leonina della Somma Teologica viene arricchita, oltre che del Commento del celebre cardinale Tommaso De Vio, detto il Gaetano, anche dei luoghi paralleli in cui S. Tommaso tratta del medesimo argomento, della precisazione delle referenze e delle verifiche. La sigla D posta ai margini laterali del testo rimanda col numero esatto alle Concordanze di Pietro da Bergamo.

10) - STATO ATTUALE DEL TESTO LEONINO DELLA SOMMA TEOLOGICA.

a) *I. Parte* — Il primo volume della Somma Teologica, uscito nel tomo IV dell'edizione, venne a interrompere la serie già in parte pubblicata dei Com-

(24) Sia il testo: «etiam»; la variante: «et», «etiam et», «om» = omissit. I codici siano: A B C D E F G H I J K.

Se A ha «et», B «etiam et» C «om.» e gli altri leggano col testo, allora l'apparato più chiaro sarà il negativo: etiam «et» A, «etiam et» B, «om.» C.

Se D soltanto ha «etiam», A «et» B «etiam et» gli altri «om.» si potrà fare così: — apparato negativo — «etiam», A «et», B «etiam et», C E F G H I J K «om.», ma evidentemente più chiaro sarà l'apparato positivo e insieme negativo: «etiam», D, «et» A, «etiam et» B, «om.» ceteri.

Supposta una sola variante, sarà più

chiaro: «etiam» D, «et» ceteri (apparato positivo e negativo), che così: «etiam» «et» A B C E F G H I J K (solo negativo). E' da notare che per un errore nella prefazione del tomo XIV e nell'articolo citato: *Le texte léonin* ecc. non è stato ben spiegato il termine tecnico «positive» e «negative» nel senso ora accettato e sopra spiegato. Cfr. t. XIV, p. XLI C n. 21 e *le texte léonin* ecc., p. 27.

(25) Questa completezza manca nell'apparato critico dell'edizione di S. Bonaventura eseguita dal Collegio Francescano di Quaracchi. - Cfr. S. Bonaventura, *Opera Omnia*, t. I, p. LXXXV.

menti di S. Tommaso ad Aristotele. C'era stato un'ordine perentorio del Santo Padre, Leone XIII, di stampare quanto prima la *Somma Teologica*, e gli editori avevano obbedito (26).

Come fondamento per la revisione del testo fu preso quello della Piana, e l'assegnamento fattovi dagli editori fu ben compensato dal lavoro che dimostrò come il testo offertoci dalle edizioni di S. Pio V fosse migliore, nell'insieme, di quello che possa offrire qualsiasi singolo manoscritto.

Come gli editori posteriori della Piana, i Nostri stabilirono di non mutare il testo senza che prima non avessero avuta piena conoscenza della dottrina dell'Angelico. Però, al contrario di quelli, i Nostri esaminarono i codici non solo nei punti oscuri e apertamente errati o dissonanti, ma da capo a fondo. Questo intero collazionamento fu fatto perchè così esigeva l'accuratezza d'un metodo seriamente critico.

La Prima parte fu collazionata sopra 7 manoscritti e 2 incunabili. Non essendosi, in così pochi codici, trovata la chiave della tradizione e mancando il tempo per esaminare gli altri 120 codici già conosciuti, i nostri editori procedettero cautamente, correggendo la Piana ove l'esigeva l'errore interno e accettando la lezione unanime dei 7 codici solo quando lo persuadeva un motivo certo, tale da non lasciar timore che altri dicessero diversamente. Furono così fatte in tutto 1470 correzioni.

Gli editori, sebbene alle prime armi del metodo critico, dimostrarono di aver piena conoscenza del principio critico che, per cambiar un testo tradizionale, bisogna possedere qualcosa di più sicuro di quanto possano offrire varianti singolari e scelte, come suol dirsi, fior da fiore da alcuni codici.

Il dr. Clemente Baeumker, con una recensione molto severa ma di nessun valore critico, condannò, per così dire, senz'appello il testo Leonino della Prima Parte, accusando gli editori d'aver cambiato arbitrariamente dappertutto il testo del secolo XIII e cioè il testo dei quattro manoscritti antichi collazionati dagli editori, manoscritti ch'egli proclamava, senza provarlo e con un'estrema leggerezza, essere il testo tradizionale (27).

In altre parole, il pensiero del Baeumker era che non si potesse ottenere un testo critico se non si fossero scelte le varianti dal senso più soddisfacente e preferibile e, naturalmente, dai manoscritti più antichi; mentre il pensiero degli editori Leonini è stato sempre direttamente contrario a questo metodo troppo esclusivamente soggettivo e della critica interna (28).

La variante per essi prevale non per il significato più bello o profondo, ma perchè ad essa conduce uno studio dai criteri non soltanto soggettivi, ma

(26) Cfr. Lettera Pontificia «*Volumen tertium ex operibus*» del 2 ottobre 1886 ai cardinali Simeoni e Zigliara, Vol. IV, pp. VII-VIII.

(27) Cfr. Archiv. für Geschichte der Philosophie V (1891) pp. 120-127. La recensione fu ristampata nel Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters XXV, 1928, pp. 115-121.

Il P. Costanzo Suermondt in risposta a questa critica acerba scrisse alcune pagine che però la sua modestia tenne nascoste e furono rivelate dal P. Clemente Suermondt nell'articolo: «*Le texte léonin de La 1^a Pars*» de S. Thomas Sa revision future et la

critique de Baeumker» in Mélanges Mandonnet, t. I, pp. 19-50. Lo scritto postumo del P. Costanzo è in tedesco e va dalla Pag. 31 alla Pag. 43.

(28) L'ipercritica leonina che è poi passata sotto il nome di «genealogia delle varianti» era già largamente applicata nei primi tomi. Così nel tomo III nell'edizione del «*De Coelo et mundo*», ad un solo codice A come individuo molto imperfetto e molto recente, fu riconosciuta autorità più grande, che a tutti gli altri presi insieme, tra i quali erano alcuni antichissimi. Cfr. Praefatio al *De Coelo et mundo*, t. III, p. VI.

anche e principalmente oggettivi ed esterni. Così pure, un codice è preferito a un altro non per la sua antichità o correttezza, ma perchè vari segni rivelatori, fra cui gli stessi errori e omoteleuti, depongono a favore della sua sincerità e fedeltà al testo tradizionale.

Quanto al numero di codici necessari a un buon testo critico, aggiungiamo che altra cosa è la loro prima consultazione e altra cosa il servirsene per correggere il testo. Si consultino pure quanti più codici è possibile: questo è, senza dubbio, un lavoro preliminare da farsi. Ma che importa il collazionarli tutti, quando si abbia sufficientemente una chiara notizia circa il testo della famiglia tradizionale dalla testimonianza di due o tre codici dei più fedeli?

La bontà del testo insomma è data non dalla consultazione e collazione di moltissimi e interessanti codici che ci diano un bel S. Tommaso, ma da quel numero di codici sufficienti a darci il vero S. Tommaso.

Questo fin da principio nelle sue linee generali il pensiero degli editori Leonini, Cosicchè l'unica loro colpa fu quella di non aver avuto a disposizione, per un ordine che veniva dall'alto, il tempo necessario all'impresa.

Quanto fosse stata non solo aspra, ma ingiusta la critica del Baeumker fu poi comprovato dalla lettura di molti codici fatta ultimamente in vista d'una ristampa della Prima Parte da farsi prossimamente con più agio e respiro dei nostri editori (29). Come risultato s'è avuto il rinvenimento della famiglia d'origine della Piana, famiglia forse degna d'essere scelta a base dell'edizione definitiva e che conferma centinaia di volte la lezione solitaria della Piana contro l'unanimità dei 7 codici, su quattro dei quali il Baeumker mostrò di fare tanto assegnamento.

Crediamo che tale rinvenimento sia stato il miglior premio al lavoro coscienzioso, circospetto e sagace dei nostri editori i quali, pur di fronte alla ristrettezza del tempo (30), seppero trattenersi dall'essere troppo avventati e dal cambiare, senza ragioni sufficienti, quello che era consacrato da una antica tradizione.

b) *I. - II.* — Il testo che offre la *I. II.* è stato corretto sopra 11 codici e 1 incunabulo. Solo però per le prime questioni il testo è dato dalla Piana corretta, mentre pel resto, e cioè pei tre quarti circa, è stabilito dalla famiglia d'origine della Piana che rappresenta qualcosa di più sicuro, come si è già detto.

c) *II. - II.* — Cessate le insistenze di Leone XIII per far presto, gli editori poterono lavorare con più calma. Così, dopo un primo saggio d'indagini fatto su alcuni codici Vaticani e la rivelazione d'una sola famiglia derivante da un apografo molto ben conservato, essi, nella speranza di trovare altri apografi, consultarono molti manoscritti fuori di Roma.

Il risultato della consultazione di 120 codici sparsi nei diversi paesi di Europa, fu la riprova dell'esistenza di quell'unica e medesima famiglia de-

(29) Questa edizione più perfetta ancora, se l'augurava lo stesso P. Costanzo Suermondt nella prefazione al I tomo della *Somma Teol.* Si sbaglierebbe però chi credesse che per questo l'edizione di allora fosse imperfetta. Tra il più perfetto e lo

imperfetto c'è infatti un buon posto anche per il perfetto.

(30) Il Papa, nell'ordinare l'edizione delle due *Somme*, si esprimeva coi termini « *celerius* » e « *quanto citius* ». Cfr. t. IV, p. VII-VIII.

rivanti da quell'unico apografo. Esso, come abbiamo già detto, è molto ben conservato e tutto induce a pensare che in origine altro non fosse che lo stesso autografo messo, come si suol dire, al pulito dagli amanuensi di S. Tommaso.

Tutti i codici consultati sono stati ordinati in tre classi. Nella prima sono stati compresi quei codici che leggono unanimemente e rivelano meglio la esistenza d'una famiglia, che di conseguenza fa capo a un apografo. E' questa la classe che ha più codici.

La seconda classe comprende i codici contrassegnati dalla particolarità di avere delle correzioni speciali. Ritenendo però gli errori, questi manoscritti convengono, per le lezioni speciali, più con la prima classe che fra di loro. Ciò prova che il codice intermedio, che ricevette queste correzioni, ritenne la maggior parte degli errori fedelmente ripresi dall'apografo.

La terza classe infine include quei codici che non solo sono i più scorretti e densi d'errori, ma che raramente sono unanimi nelle correzioni.

Descritti così i codici e confermata ancor meglio la loro genealogia, si è intrapresa la restaurazione del testo con l'aiuto di alcuni codici. Naturalmente, data la comodità di poterli avere con sè, gli editori hanno scelto i codici Vaticani, collazionandone interamente 13 insieme con 1 incunabulo del 1467. Ripetiamo che essi non hanno fatto questo quasi perchè esista una tradizione romana di codici che sia la migliore di tutte (31), ma pel fatto più semplice che il discernimento del testo autentico è possibile farlo da qualunque gruppo di codici purchè leggenti, nel caso, con l'apografo (32). Poichè dunque era provata la fedeltà dei codici Vaticani verso di esso (33), data la opportunità di poterli avere presso di sè, indubbiamente non rimaneva migliore via da scegliere.

c) *III. Parte* — Anche per la *III. Parte* i codici studiati sono stati divisi in tre classi. La prima, che è la più importante e più antica e alla quale appartengono 25 manoscritti, manifesta, specialmente mediante gli errori comuni, la sua origine da un solo esemplare, e cioè, dall'apografo.

Formano la seconda classe 7 manoscritti abbastanza antichi che meno contribuirono a costituire il testo stampato. Il resto dei codici, 15 in tutto, insieme con le antiche edizioni — eccettuata quella detta Edizione Principe, del 1478 — formano la terza classe.

Queste ultime due classi non stabiliscono un testo speciale ma, attraverso le loro singole e disparate varianti, permettono d'intravedere come nella prima classe — quantunque meno bene — l'origine da un solo apografo.

La conclusione è che i codici rimasti riferirebbero un medesimo testo di un esemplare, se non fosse intervenuta l'opera dei correttori.

Il testo offerto dall'edizione Piana quanto alla terza classe, sebbene sorprenda per la bontà delle lezioni, è stato tuttavia lasciato da parte perchè non

(31) Di questa tradizione non si può parlare, perchè essa supporrebbe una scuola ed una universalità, come le suppongono le tradizioni di Bologna, Padova, Napoli, Parigi, Oxford ecc..

(32) Così, se l'edizione fosse stata curata a Parigi od altrove, con codici fedeli all'apografo gli editori avrebbero usato

ugualmente dei codici di Parigi o di altri centri culturali.

(33) Quanto i codici Vaticani collazionati siano fedeli all'apografo, lo prova il fatto che 3 di essi su 150 luoghi, dove il resto dei codici si allontana dall'apografo, non cessano di leggere insieme ad esso, eccetto in due soli punti. Cfr. t. VIII, Praef., p. XX.

gode della testimonianza della tradizione; cioè, in altre parole, nella tradizione dei manoscritti non appare il nesso tra le lezioni migliori e l'autografo.

Per base perciò della redazione ultima è stato scelto quel testo antico che si ricava dai codici della prima Classe ed è corretto con l'aiuto di alcuni codici anche della terza classe.

I codici che, col loro confronto totale, son serviti alla restituzione del testo, sono 9 e le edizioni 4. Di questi codici, 4 appartengono alla prima classe, 3 alla terza; delle edizioni, 1 appartiene alla prima classe, 3 appartengono alla terza. Non tutti questi codici sono Vaticani, ma soltanto 6, mentre 2 sono della Biblioteca Nazionale di Napoli, e 1 della Nazionale di Parigi.

e) *Supplemento* — La Terza Parte della Somma Teologica, com'è noto, rimase interrotta per la morte dell'Autore alla Questione 90^a; venne perciò completata con un Supplemento di 100 Questioni circa, che altro non è se non un adattamento del IV Libro del Commento dell'Angelico alle Sentenze di Pietro Lombardo.

L'edizione Leonina ne ha fissato il testo nell'armonia d'un codice del Capitolo Cattedrale di Brescia designato, nel caso, con la sigla Q e d'un codice Vat. Lat. 751 designato con la sigla L, basandosi però, data la grande scorrettezza del testo, sul IV Libro del Commento alle Sentenze stampato a Lione nel 1520, siglato dai Nostri con la lettera C.

L'apparato delle varianti risulta, invece, dall'intera collazione di altri 2 manoscritti e di altre 2 edizioni.

Il testo che ci offre il Supplemento oltre a forzare, per così dire, quello della Somma cercando di far combinare insieme un'opera giovanile dell'Autore con quella della sua piena maturità, porta in sé l'impronta d'un compilatore d'ingegno mediocre e alquanto fiacco. La preoccupazione di cambiare l'impostazione d'un Commento in quello d'una Somma; la difficoltà evidente di conciliare una fretta quasi innata, che traspare da tutta la compilazione, con la funzione di osservare le singole citazioni da trascrivere, da mutare o da lasciare da parte, aggiunta alla troppa sicurezza del compilatore nelle proprie forze d'autore, ci hanno dato un testo molto scorretto.

Il codice che fa maggior luce sul testo del Supplemento, è il codice Q. Due cose sono certe, e cioè: che tutte le edizioni traggono origine da un codice molto simile al Q, e che questo codice gode, nella tradizione manoscrittistica, d'un qualche primato. Dalle varianti e da altri segni appare però l'esistenza d'un esemplare superiore da cui hanno origine immediata tanto il codice Q quanto il codice L, mentre il resto dei codici appare trascritto da esemplari intermedi.

Il codice Q è famoso per la sua grande e spesso ridicola scorrettezza, la quale dipende tanto dallo scrittore del codice quanto dal compilatore. Infatti, mentre il compilatore ci dà il testo nelle condizioni che già sappiamo, lo scrivano omette o confonde i segni d'abbreviazione, raddoppia le consonanti e usa molti itacismi.

Ora il lettore, se ben ricorda le basi del nostro metodo, potrà da se stesso farsi un'idea di quanto aiuto sia stato questo codice per ristabilire il testo primitivo e autentico.

La nota però più rivelatrice su l'origine del Supplemento è la struttura stessa dell'intero codice Q. Essa infatti che, oltre al Supplemento, contiene pure la Terza Parte, ha trascritto ambedue le parti dalle «pece»; e di più,

il «peziario» deve aver letto almeno un apografo, come risulta da una sua nota, d'altronde molto inconsiderata. Se a ciò si aggiungono — nella recensione della III. Parte — quei medesimi segni rivelatori, che si riscontrano nella recensione del Supplemento, quali: la fretteiosità dello scrivere e, nelle correzioni, le stesse mancanze e la stessa insufficienza, onde lezioni sbagliate e insipide, risulterà evidente che il compilatore della III Parte è il medesimo del Supplemento.

Mentre così il codice Q ci riconduce alla fonte sicura per ricostruire il Supplemento, ce ne fa pure intravedere abbastanza bene il Compilatore (34).

P. PIETRO MASCARUCCI O. P.

SUL PESSIMISMO DEL LEOPARDI

L'influsso del Leopardi sui giovani sorpassa, almeno in molti casi, la azione normale della letteratura scolastica. Il suo ascendente, infatti, ben lungi dall'affievolirsi dopo la scuola, tende spesso a rafforzarsi, assumendo il carattere di un orientamento sulla vita e prevalendo nettamente sugli indirizzi diversi ed opposti di altri autori.

Anche negli attuali concorsi magistrali il fascino del lirico recatanese è apparso fortissimo, essendo stato scelto dai giovani maestri, per il programma d'italiano, quasi all'unanimità. E tale predilezione non si deve certo a facilità intrinseca dei suoi scritti e neppure alle poche celebrazioni del suo 150° genetliaco, ricorrente quest'anno. Si deve indubbiamente, invece, al suo alto potere di seduzione sui cuori giovanili, aggiungendovisi ora anche le nostre condizioni di nazione sconfitta, nonchè i turbamenti e le ansie della politica interna ed internazionale.

Certamente, il grande patriota marchigiano merita tutta l'alta considerazione in cui è tenuto dai critici, ben inserendosi nelle nostre superbe tradizioni artistiche. Ma se ci si pone a considerarlo sotto il punto di vista psicologico e pedagogico, non possono non sorgere alcuni dubbi, i quali, in

(34) Chi sia il Compilatore del Supplemento è incerto. Si è parlato di Pietro di Alvernia, ma ciò è evidentemente da escludere se si paragona la negligente, frettolosa ed imperita composizione del supplemento, con la discreta maestria, con cui Pietro d'Alvernia ha terminato alcuni Commenti di S. Tommaso ad Aristotele.

Questo medesimo argomento vale anche per rendere poco probabile, che l'imperito Compilatore sia il Socio fedele di S. Tommaso e successore nel suo professorato a Napoli, fra Reginaldo da Piperno. La sola autorità per cui oggi si afferma comunemente ciò, è l'elenco degli scrittori pubblicato dal Denifle e trovato in un codice della badia di Stams. Questo catalogo però ha parecchi altri errori evidenti. Forse Reginaldo è l'autore remoto del Supplemento,

in quanto che, come professore, prendeva le materie mancanti nella Somma dal testo del Commento, con un certo ordine suo, senza pretesione però di voler completare in iscritto la Somma del suo venerato Maestro.

Due codici cartacei della Biblioteca Municipale di Colonia, scritti dalla stessa mano e formanti anticamente un solo codice, per ben quattro volte attribuiscono la compilazione del Supplemento ad Enrico di Gorcum. Chiunque sia l'autore del testo attribuito ad Enrico, è certo che questo testo non è che una revisione completa del Supplemento sul Commento di S. Tommaso alle Sentenze. Quindi la questione dell'autore di questi due codici non s'impone, non trattandosi del Supplemento comunemente tramandatoci.

realtà non vogliono e non possono toccare la sua universale celebrità, ma riguardano soltanto certi suoi riflessi in ammiratori di second'ordine.

In contrasto, infatti, coi migliori commentatori vi sono parecchi che captano avidamente dal molteplice messaggio leopardiano proprio ciò che si dovrebbe sottovalutare e addirittura scartare, almeno per chi accetta i principi cristiani sulla vita, e cioè la sua disastrosa visione del mondo.

Questo avviene principalmente perchè nella nostra letteratura, accanto ad una dotta critica estetica e storica, difficilmente potrebbe affermarsi una scaltrita critica etica, fondata come dovrebbe essere, non su facili e sbrigative intuizioni, ma su vasta competenza letteraria e su stretto rigore scientifico, pur rispettando convenientemente l'arte ed il patriottismo. Benchè poi s'insegni frequentemente che non si deve studiare la filosofia sui poeti nè l'arte sui più freddi filosofi, i giovani tendono contrariamente ad assumere le intuizioni poetiche come elaborazioni speculative, mentre presumono di conoscere i sistemi filosofici sulla scorta di frasette letterarie e di similitudini vagamente analogiche.

Vi può essere certo finissima arte in un Platone come feconda dottrina in Omero, ma, poichè ben difficilmente può aversi contemporaneamente somma perfezione artistica e stringente rigore dialettico, è necessario tener conto del campo e della eventuale specializzazione in cui un autore ha consacrato le sue ore migliori, assumendo di conseguenza nel settore della sua voluta competenza e riconosciuta autorevolezza. E tale cura è evidentemente più necessaria quando, come nel caso del pessimismo, la materia stessa è più di carattere filosofico che poetico, come d'altra parte certe questioni, pur trattate in filosofia, sono di più precisa competenza religiosa.

Ad avallare la fiducia dei giovani sul valore teorico del Leopardi contribuiscono, infine, certi scrittori di non trascurabile importanza come, ad esempio, Edmondo Cione, il quale usa un ben aspro linguaggio contro il Croce, quando, rigettando il pensiero leopardiano lo giudica « pseudoretorico » e influenzzato dalle sue personali disgrazie.

Comunque, il Leopardi giunge ai giovani come una filosofia preesistenzialistica di rapida intuizione, di facile accettazione e di lunga, se non stabile, permanenza. Priva dei vantaggi dei punti di vista strettamente filosofici, una volta accettata questa « Weltanschauung » sentimentale difficilmente si apre ad altre concezioni, essendo il pessimismo poetico più uno stato d'animo che una convinzione, e quindi facile all'ostinazione ed allo scetticismo.

Vi sono poi taluni che, pur riconoscendo il carattere ateorico degli scritti leopardiani, considerano il suo pessimismo come meno dannoso di quello propriamente filosofico, in quanto, in sede lirica, ricevrebbe una specie di sublimazione catartica, allo stesso modo che certi episodi immorali delle tragedie greche vengono attenuati dalla maestà dell'arte, quasi un veleno che, sotto certe condizioni, può diventare innocuo e benefico. Ma a ciò si può obiettare che il pessimismo poetico, colpendo i caratteri più sensibili, ma meno esperti, fa leva sulle parti superiori della personalità incidendovi profondamente e più insidiosamente che nei romanzi e in altri generi inferiori di letteratura, non fruenti del prestigio della cattedra.

Una certa contropartita può ammettersi per il pessimismo di certe religioni, neutralizzato come può essere da motivi mistici come il Nirvana del

Buddismo od il principio del bene opposto a quello del male in Manete. Anche il pessimismo di certi filosofi si presenta con minori pericoli, giacchè tali studi implicano ordinariamente una certa quadratura mentale e la conoscenza di dottrine diverse. Sotto questo aspetto è meno pericoloso lo Schopenhauer e Hartmann che il Leopardi.

Che dire poi di quelli che giudicano la visione leopardiana della vita come perfettamente oggettiva? Per questi la realtà sarebbe tale e quale la presenta il poeta, essendo piuttosto gli altri che la falsificano con infioramenti teologici. Egli supererebbe dunque i grandi autori classici per una maggiore sincerità, completandoli in una più realistica supervisione cosmica.

Ma ciò, non solo difetta di prove apodittiche, ma persino dell'intenzione del poeta giacchè, mentre ha posto ogni cura nella perfezione artistica delle sue liriche, non si è affatto curato di perfezionare il pensiero delle prose, rimaste quindi monotone e prive di importanti sviluppi. Ed è egli stesso che confessa questa sua negligenza, dichiarando, in uno scritto al Bunsen, di non averle neppure rilette. In questa stessa lettera ammette che il suo pensiero possa essere stato falsato dal carattere. « Voi avete ragione, dice egli testualmente, che nelle mie prose la malinconia è forse eccessiva e forse anche qualche volta fa velo al mio giudizio ».

Inoltre, in certi passi la prosa leopardiana scende quasi al grado di filsoferia popolaresca, come quando definisce il mondo « una lega di briganti contro gli uomini da bene » e quando giudica l'educazione come « un formale tradimento della debolezza contro la forza, della vecchiezza contro la gioventù », come pure quando dice che « l'uomo è malvagio quanto gli bisogna ».

Ma anche concedendo che le idee dominanti del Leopardi abbiano vigore speculativo, quale valore pratico può mai avere tale disperato pessimismo?

Qualunque sia il posto dell'uomo nell'universo, le più elementari norme di igiene psicologica sconsigliano di drammatizzare inutilmente, giacchè, se è vero che « la lingua batte dove il dente duole », non è men vero che più vi si batte più duole. Tanto più che il Leopardi ammette che « il soggetto principale della letteratura è la vita umana ».

Gli psicologi sconsigliano di fermare il pensiero su idee, fatti e ricordi che comportino stati angosciosi, suggerendo anzi di allontanarli con ogni mezzo, secondo il detto « canta che ti passa » e secondo la dottrina degli psichiatri sulla parte degli stati angosciosi nella formazione di certi disturbi psichici.

S. Ignazio, in sede ascetica, ritiene che gli stati depressivi o di « desolazione » come egli li chiama, siano suggestioni diaboliche da combattersi finchè è possibile, consigliando ai suoi seguaci piani precisi e complessi, suggerendo, ad esempio, di non prendere, in tali stati, alcuna decisione diversa dai momenti sereni, e preparandosi ad affrontare i periodi di nero pessimismo fin nei momenti di euforia.

Del resto anche le tradizioni popolari vietano di comunicare ai giovani le sventure senza speranza, nominando, ad esempio, certi mali inguaribili con perifrasi o locuzioni generiche ed accompagnando le eventuali espressioni con scongiuri.

Se il pessimismo si deve combattere, lo dobbiamo in particolar modo

noi, in questo tempo di risate e d'angoscia, di temperamenti nevristenici ed isterici. Noi Italiani abbiamo specialmente bisogno di una letteratura ottimistica, che presenti la realtà, non con i cupi retroscena del Rembrandt, ma con gli sfondi luminosi dei nostri grandi pittori.

Il pessimismo è infine sostanzialmente ateo ed anticristiano, anche se il Leopardi volesse vedere nella sua oscura concezione dell'uomo una prova della degenerazione adamitica, evidentemente dimentico della rigenerazione del Golgota.

Gonzaga (Mantova), 23 luglio '48

MONDINI REDEO

UN COMMENTO ALLA CONSTITUTIO APOSTOLICA « DE SACRIS ORDINIBUS »

HÜRTH FRANCISCUS S. J.: *Constitutio apostolica: De sacris ordinibus diaconatus, presbyteratus et episcopatus. Textus et commentarius cum appendice.* Roma, P. Univ. Gregoriana, 1948 [Estratto di « Periodica de re morali canonica et liturgica » 1948, pp. 5-56].

All'inizio del suo commento sull'importantissimo documento pontificio l'A. ricorda che, oltre 40 anni fa, in occasione della compilazione del C. J. C., il problema della materia e della forma essenziali degli Ordini sacri era stato studiato e dibattuto in seno alla Commissione presieduta dal Card. Gasparri. Questi, di fronte ai dissensi manifestatisi tra i suoi collaboratori, finì col deferire la cosa al papa Pio X, il quale, a sua volta, trasmise il questionario presentatogli dal Cardinale alla Suprema Congregazione del S. Ufficio, perchè lo esaminasse e rispondesse ai vari quesiti. Dopo aver presa visione degli Atti preparatori Padre H. osserva che quello accennato è stato il punto di partenza della presente Costituzione Apostolica.

L'A. fa poi un molto attento e accurato esame del testo della « Sacramentum Ordinis », sottolineandone il preciso oggetto e circoscrivendone l'ambito. Segnala la preziosa definizione pontificia della « substantia sacramentorum » e si sofferma a spiegare sagacemente in qual senso, a norma della Costituzione, si può continuare a sostenere che Cristo ha istituito « in genere » e non « in specie », alcuni sacramenti. Non meno sagacemente Padre H. rileva, fondandosi anche sugli Atti preparatori, che Pio XII non intende affatto provare che materia e forma del Diaconato, Presbiterato ed Episcopato sono, per immediata istituzione divina, soltanto l'imposizione delle mani e le parole che la determinano, ma piuttosto — lasciando da parte la controversia sul senso da dare al decreto per gli Armeni — il Papa vuol prevenire la difficoltà che qualcuno credesse di poter ricavare dal decreto stesso in relazione alla dottrina di questa Costituzione: tale difficoltà resta esclusa dal fatto che, anche secondo il pensiero del Concilio di Firenze, la « traditio instrumentorum » non è stata da Cristo stesso voluta come sostanza e richiesta alla validità del sacramento. La autorevole e indubbiamente « solide fundata » messa a punto del padre H. sulla portata esatta del n. 3 della « Sacramentum Ordinis », dovrebbe impedire interpretazioni tendenziose, che invece già sembrano

far capolino fra i teologi che vorrebbero senz'altro liberarsi del documento Fiorentino per avere la via più facile —: ai quali teologi gioverà leggere quanto l'A. aggiunge sull'indole e il valore giuridico del decreto per gli Armeni entro l'ambito a cui si riferisce. Di nuovo l'H. mette in evidenza, a proposito dell'ultimo capoverso del n. 3, che il congiuntivo potenziale usato dal Papa nell'esprimere l'eventualità che qualche prescrizione della Chiesa abbia interessato la validità stessa dei Sacramenti sta a indicare che Egli non intende entrare nella relativa disputa da tempo agitata tra i teologi cattolici.

Di estremo interesse il commento del n. 4 della Costituzione, specialmente per la precisione con cui si fa rilevare che dal testo pontificio non è lecito inferire senz'altro l'identificazione della «*substantia sacramentorum*» indicata nel n. 1 con la «*materia et forma sacramentorum*» di cui si parla in questo numero come pure nel successivo. Minuta e precisa l'esegesi del n. 5 e interessanti le informazioni storiche fornite dall'A. a commento del n. 6, in particolare relativamente alla necessità del «*tactus physicus*».

Lo specchietto illustrativo (pp. 42-43), col quale l'A. chiude il suo commento, serve assai bene a individuare, tra i riti del Pontificale, quali sono gli elementi essenziali delle ordinazioni sacre secondo la «*Sacramentum Ordinis*».

In forma di appendice dodici pagine sono riservate a studiare e valutare un'opinione teologica ricavata dagli Atti preparatori della presente Costituzione, intorno al modo di intendere l'imposizione delle mani come materia dell'Ordine. Ma poichè su questa parte dello studio del padre H. ci proponiamo di ritornare in altra sede, basti qui averla segnalata.

Diremo, concludendo, che abbiamo ammirato nel ponderato commento del chiarissimo teologo gesuita, la perspicacia e la perspicuità dell'interpretazione del documento pontificio e la serena imparzialità di giudizio nel riferirne il contenuto alle diverse opinioni correnti tra gli studiosi di Sacramentaria, ai quali tutti, siamo certi, le pagine di padre H. saranno di prezioso aiuto per intendere ed esporre assennatamente il genuino pensiero di Pio XII in materia di tanta importanza e delicatezza.

C. C.

SUL MOTIVO DELL'INCARNAZIONE

ROSCHINI G. O. S. M.: *Intorno alla questione del cosiddetto motivo dell'Incarnazione*. Roma 1948 [Estratto da *Miscellanea Francescana*, 48 (1948) 296-305].

Dieci sole pagine sono veramente poche, non diciamo per esporre e discutere il problema del motivo dell'Incarnazione nel suo contesto storico, ma anche solo per riassumere i termini dell'ormai annosa controversia e proporre una soluzione «conciliativa», come intende fare il chiar.mo Padre Roschini in questo estratto, che peraltro richiama un più ampio esposto edito nel 1944 in collaborazione col Padre Rocca O. S. M. (*De ratione primariae existentiae Christi et Dei parae*, Romae pp. 172).

A voler discutere e criticare da vicino il tentativo «sincretista» dell'illustre mariologo, ci vorrebbero assai più pagine di quante egli non ne abbia scritte. Ben si capisce infatti che un tentativo del genere ha molte probabilità di scontentare e Tomisti e Scotisti contro poche di metterli d'accordo. Questo

scontento, almeno da parte Tomista, ci sembra giustificato anche dallo sforzo, più ardito che felice, di separare i discepoli dal Maestro. Possiamo concedere al R. che S. Tommaso non è proprio così assertivo nell'assegnare la Redenzione quale motivo unico dell'Incarnazione. Ma questo che è dovuto innanzitutto al fatto di una impostazione un po' diversa del problema presso l'Angelico e presso i suoi Commentatori, dovrebbe in ogni caso mettere l'autore in posizione di riserbo: se persino S. Tommaso è messo in soggezione dalla arduità di scoprire e definire il più arcano decreto di Dio nel suo movente e si è astenuto dal pronunciare una risposta recisa e inappellabile, sarà prudente pensare che una simile risposta non è facile darla e soprattutto dimostrarla. Comunque noi pensiamo che la confutazione della sentenza tomista, com'è proposta in quest'estratto — dove si sostiene tra l'altro essere inesatto dire che « l'unico motivo dell'Incarnazione addotto dalla S. Scrittura è il peccato » (p. 9) — non sarebbe accettata per valida dall'aquila dei teologi che ha lasciato scritto tranquillamente (III, q. 1, a. 3 c.): « *Cum in S. Scriptura ubique ratio Incarnationis ex peccato primi hominis assignetur, convenientius...* ». Nè per valida accetterebbe S. Tommaso la critica del R. tendente a togliere ogni efficacia all'argomento patristico dei tomisti; del che ci si può convincere leggendo il « Sed Contra » dell'art. già citato della Somma.

Quanto poi al tentativo dell'autore di sorpassare l'*ordine presente*, nel quale l'Incarnazione è avvenuta e ci è stata rivelata, per rifugiarsi in un altro ordine (un ordine che, a prendere il R. in parola, non è quello *presente*, cfr. p. 9, ma neppure è un ordine *ipotetico*, cfr. p. 11 sg.) esso porta a niente altro che a cambiare i termini del problema: non ci si chiede più la ragione per la quale di fatto, secondo la Rivelazione, il Verbo si è incarnato e nel modo in cui di fatto si è incarnato, ma ci si domanda qual'è la posizione di Cristo nell'universo. Chiaro che, spostata così la questione, sarà facile trovare in difetto la dottrina di tutti i teologi che quella questione si son posta in un diverso contesto. D'altra parte « la libera elezione divina » dell'ordine presente *sic et simpliciter*, escogitata dal R., è un motivo che non è... motivo: ossia è la rinuncia a dare un significato accettabile al « *propter nos homines et propter nostram salutem descendit de coelis* » del Simbolo della Messa e a tutte le testimonianze della Rivelazione e del Magistero ecclesiastico relative alla venuta del Verbo.

Dal punto di vista dell'A. di quest'estratto sembra che vi sia una sola risposta da dare a tutti i perchè della Cristologia, della Mariologia, della Sacramentaria ecc.: nè noi negheremo che *ci si possa* fermare lì, ma contestiamo che il teologo *debba* fermarsi lì.

Quello del R. ci pare dunque un tentativo, senza dubbio lodevole per l'intenzione che lo ha ispirato, ma non abbastanza convincente per le ragioni sulle quali poggia.

C. C.

AGONIA DELLA CHIESA?

CARD. SUHARD — « *Agonia della Chiesa?* » - Ed. Servire - Roma, Via Alessandro Farnesi 26 - L. 250.

Con il titolo « *Agonia della Chiesa?* » è comparsa nella traduzione italiana la pastorale del Card. Suhard Arcivescovo di Parigi, che tanta attenzione già

aveva suscitata nell'edizione francese. Attenzione ben meritata perchè l'illustre presule affronta con singolare coraggio e non comune penetrazione la crisi in cui si dibatte il mondo e, in certo senso, anche la Chiesa. Ma non temete — egli dice — è una crisi di crescita. E' il mondo che sta abbozzando una nuova civiltà comune, più vasta di quella greco-romana, più impegnativa di quella medioevale. «La nostra era tende ad instaurare un genere di vita identico, un tipo d'uomo uniforme: un «umanesimo» mondiale... Da quando il mondo esiste è la prima volta che esso è «uno» e che lo sa.

Dopo avere rilevato l'incertezza di molti cattolici posti nel dilemma se rifiutare radicalmente il mondo moderno o se adattarvisi supinamente, l'Eminentissimo Suhard indica una via superiore, quella della Chiesa. Però la Chiesa intesa nella sua Verità, fuori d'ogni equivoco o d'ignoranza o d'interesse.

La Chiesa è un grande mistero, è il mistero stesso di Cristo nella sua continuazione: è il corpo mistico di Cristo Gesù. Questo corpo mistico poi ha due aspetti: uno trascendente, secondo l'eternità di Dio; l'altro contingente, secondo il fluire della storia. E di tanto l'aspetto trascendente — che coincide con le verità di Fede — si fa corpo con la storia, di quanto le leggi della storia vengono razionalmente rese viabili all'ordine che scende dall'alto. Quindi si postula almeno un duplice continuo progresso nella vita storica della Chiesa che consenta l'affermarsi delle sue eterne verità di fede: 1° progresso della scienza teologica; 2° progresso nelle forme di apostolato.

Per quanto riguarda il progresso dottrinario il Card. Suhard dice: «Non bisogna confondere l'integrità della dottrina con il suo rivestimento passeggero... Senza dubbio bisogna custodire scrupolosamente le formule dottrinarie, ma non bisogna identificare la Rivelazione con i sistemi o le scuole teologiche... Per delle ragioni di sicurezza morale e dottrinale la Chiesa può proporre ai suoi figli questo o quell'altro sistema con la voce stessa dei Papi. Ed è così che essa ha mille volte raccomandato il tomismo... Ma, dopo San Tommaso, bisogna forse rinunciare a pensare? Evidentemente no. E' noto il passo di Lacordaire: «S. Tommaso è un faro, non un limite». La sua luce deve quindi illuminare un'investigazione sempre più profonda delle due fonti della nostra Fede: la Scrittura e la Tradizione» (pag. 46).

Per quanto riguarda il progresso delle forme di apostolato, premessa la condizione essenziale della personale santificazione — condizione peraltro che vale anche per gli addetti al progresso dottrinale — il Card. Suhard fissa tre punti precisi: a) base di azione cattolica cioè di apostolato proprio dei laici; b) perno sulla classe operaia in quanto è la classe più distaccata dalla Chiesa e allo stesso tempo quella che sta assurgendo al suo legittimo piano nella Nazione; c) finalità ecumenica, sociale (communautaire) senza rinchiudersi in alcun egoismo personale o di individualità sociali limitate, ma diffondendo sempre più il Cristo, la Chiesa, cioè luce e amore nello spirito della Croce.

La pastorale che si snoda a traverso pagine densissime di dottrina potrà suscitare un po' di sorpresa in qualche spirito non preparato; comunque è un documento di grande genialità e di non sottovalutabile importanza.

G. SCALTRITI o. p.

DOCUMENTI E INDIRIZZI PER LA CAUSA DI GIROLAMO SAVONAROLA

PROF. SERAFINO DEZANI — « *Documenti e indirizzi per la causa di Girolamo Savonarola* » (ITER - C. Matteotti 61 - Torino - pagg. 91 in 8° - L. 200).

Il lavoro si divide in sostanza in tre parti che si sostengono a vicenda come architravi. Posto che è sempre discutibile asserire la grandezza del Savonarola, il Dezani si mette subito in buona compagnia raccogliendo le principali testimonianze favorevoli al Nostro, di Santi, Papi, Cardinali, Arcivescovi, Autorità dell'Ordine Domenicano, illustri Ecclesiastici e Laici, da 5 secoli a questa parte, offrendo così non solo un saggio di quei plebisciti che non di rado nella Chiesa Cattolica vengono a postulare una causa ai piedi del Santo Padre, ma già una prova morale dell'inattaccabile posizione del Savonarola. E così finisce la prima parte. Nella seconda parte l'illustre accademico torinese risponde in linea di principio alle obiezioni correnti contro il Savonarola, dal famoso preteso atto di disobbedienza al Papa, all'idea di un Concilio contro il Papa; dal discusso tomismo del Savonarola al suo atteggiamento nei confronti della politica, dell'arte, della gioventù; e bisogna dire che nei punti salienti la trattazione è acuta e decisiva, tale da segnare la linea definitiva a qualsiasi lavoro di ulteriore e più ampio sviluppo.

Nella terza parte il Prof. Dezani raccoglie i frutti e prospetta l'immensa importanza apologetica del Savonarola e quindi la sua straordinaria attualità. Stabiliti, infatti, i rapporti tra la persona umana e il dispositivo giuridico dell'autorità, qualunque sia, osserva che un riconoscimento da parte dei cattolici delle ingiustizie subite dal Savonarola avrebbe importanza per il problema del ritorno dei fratelli separati, protestanti e scismatici, per la ricristianizzazione dell'occidente.

Il lavoro, modesto ma molto sostanzioso e abile in tutta la sua struttura, porta l'«imprimatur» della curia torinese e, anche per questo, è vivamente raccomandabile.

G. SCALTRITI o. p.

UNA NUOVA VITA DI S. TOMMASO

P. ANGELO WALZ O. P. — *S. Tommaso d'Aquino* — Studi biografici sul Dottore Angelico - Edizioni liturgiche - Roma (1945).

E' da tanto tempo che il ch. P. Walz, professore di Storia della Chiesa all'«Angelicum» di Roma, s'interessa di S. Tommaso che ormai ne tratta con vera competenza. Il presente libro, che sostanzialmente è la presentazione italiana, ripresa e aggiornata, della «*Delineatio vitae S. Thomae de Aquino*» del medesimo A., ne è una riprova. Di fatti, e nonostante la modestia del sottotitolo, il libro è una biografia completa dell'Aquinate, utile allo studioso come al semplice fedele.

Una volta si scrivevano le vite dei Santi per edificazione dei cristiani e si giurava sulla «tradizione». Oggi, sia pure in nome della scienza, volentieri

si dimentica o si ride delle semplici leggende che tanto piacquero ai nostri vecchi. Due eccessi ugualmente condannabili, ed è anche per questo che volentieri si legge questa vita di S. Tommaso, dove il P. Walz, pur facendo opera di critica, sa tenersi lontano dagli estremi.

Lo storico trova in questi studi biografici la soluzione ben avviata di annosi problemi — quali la famiglia del Santo, i doppi racconti del Tocco, la dubbia autenticità degli scritti — e viene informato su importanti questioni di medievalismo, quali le Università, e sempre con ricchezza d'informazioni.

Il fedele, da parte sua, se ai brevi accenni sparsi nel libro aggiunge l'intero nuovo capitolo XII su « il Santo Dottore » ha quanto può desiderare per la sua vita spirituale. Si potrà non essere d'accordo con l'A. quando mette in dubbio che il padre di S. Tommaso fosse conte o che il Santo dettasse sul letto di morte il commento al Cantico dei cantici, ma non si potrà negare che l'A. si sforzi di essere oggettivo e di dar prova di moderazione. L'Ufficio del Corpus Domini, per es., è dall'A. attribuito per intero a S. Tommaso, pur concedendo che il Cantore eucaristico si sia ispirato ad elementi liturgici preesistenti e abbia adattato ai suoi testi melodie gregoriane preesistenti (p. III).

In genere rileviamo che, sebbene nel libro non sempre risplenda quell'equilibrio nei rilievi che tanto piace all'innato buon gusto italiano, è però riuscito e piace il tentativo di darci un S. Tommaso insieme ossequioso della tradizione ed innovatore, spiritualissimo e insieme ricco della più squisita umanità.

Molto utile è il capitolo XIII su « Gli scritti dell'Aquinate », dove l'A., ispirandosi ai migliori studi (Mandonnet, Grabmann e Bacie) esamina l'autenticità, la cronologia e la divisione della produzione tomistica. Ciò che ricapitolerà in una tavola-appendice.

Degno di rilievo è pure il prospetto degli scritti su S. Tommaso, distinti in « fonti, studi critici, vite, monografie e sussidi ».

Il volume è arricchito da 3 belle tavole fuori testo riproducenti alcuni « trionfi » di S. Tommaso. Quello del Traini ci dà S. Tommaso nel suo ambiente medievale; l'altro dello Zurbaran il Dottore Angelico tridentino e posttridentino; l'ultimo del Seitz l'Angelo delle Scuole del nostro e di tutti i tempi.

Concludendo, possiamo affermare che il libro del P. Walz è utile come studio e come lettura e ha il merito di darci in breve tutto quello che di sicuro conosciamo oggi della vita e dell'opera di S. Tommaso d'Aquino.

A. REDIGONDA

RIVISTA DELLE RIVISTE

REVUE BIBLIQUE — Ann. LIV, 1947

Fasc. I — Janvier.

J. VAN DER PLOEG — *Le rôle de la Tradition orale dans la transmission du texte de l'Ancien Testament*; J. MAGNE — *Le texte du Psaume XXXV et l'hypothèse de sa transcription sur deux colonnes*; P. BENOIT — *Rabbi Aqiba ben Joseph sage et héros du Judaïsme*; L. H. VINCENT — *Encore la troisième enceinte de Jérusalem.*

Fasc. II — Avril.

A. FEUILLET — *Les sources du Livre de Jonas*; J. VAN DER PLOEG — *L'exégèse de l'Ancien Testament dans l'épître aux Hébreux*; C. SPICQ — *Gymnastique et morale d'après 1 Tim. IV, 7-8*; F. M. ABEL — *Le siège de Jérusalem par Pompée*; E. BIKERMAN — *La Coelé-Syrie. Notes de géographie historique*; L. H. VINCENT — *Une grotte funéraire antique dans l'ouâdy et-Tin.*

Fasc. III — Juillet.

C. SPICQ — *Benignité, mansuétude, douceur, clémence*; A. FEUILLET. *Le sens du livre de Jonas*; E. HA-REUBÉNI — *Le lis des champs*; J. SCHWARTZ — *Une déclaration de sacrifice du temps de Dèce*; E. DE VAUMAS — *La fracture syrienne et le fossé palestinien*; H. CAZELLES — *Notes sur l'origine des temps convertis hébreux*; R. DE VAUX - A. M. STÈVE — *La première campagne de fouilles à Tell - el - Far' ah, près Naplouse.*

Fasc. IV — Octobre.

M. E. BOISMARD — *Le chapitre XXI de Saint Jean. Essai de critique littéraire*; E. PODECHARD — *Psaume LXVIII*; R. TOURNAY — *Les Psaumes complexes*; P. BENOIT — *Un adversaire du Christianisme au III^e siècle: Porphyre*; R. DE VAUX - A. M. STÈVE — *La première campagne de fouilles à Tell - el - Far' ah, près Naplouse. (suite).*

J. VAN DER PLOEG nel suo primo articolo (fasc. I) non vuol provare l'importanza della tradizione orale nei testi veto-testamentari, ma l'influenza che essa ha esercitato nella trasmissione dei libri sacri. La tesi del Nyberg, per il quale in oriente la storia di un testo è soprattutto una trasmissione orale di esso (p. 5) e di Harris Birkeland che afferma: la tradizione semitico-orientale, come ogni tradizione non moderna, ha un carattere orale pronunziato (p. 7), non è esatta, né rispetta le cognizioni e i dati storici che noi abbiamo dei libri sacri dell'A. T.. Il Van der Ploeg, dopo aver ricordato gli argomenti degli avversari ed aver dato loro una risposta, fa giustamente osservare: è poco probabile che in Israele al tempo dei Re (quando l'arte dello scrivere era assai diffusa) non si sia scritto nulla, perchè tutto era affidato alla memoria (p. 21). L'opinione del Nyberg e del Birkeland, secondo la quale tutti i testi preesilici sarebbero stati trasmessi oralmente per dei secoli (p. 24), obbliga l'A. ad esaminare detti testi biblici. Il Van der Ploeg, nella seconda

parte del suo articolo, passa in rassegna i testi legislativi, i libri sapienziali, i libri di genere narrativo (storia), i salmi ed i canti (genere lirico) ed infine i libri profetici (genere profetico) per vedere se la tesi dei due citati autori si possa sostenere. Lo studio e l'esame attento di questi vari generi letterari, in uso nell'antico Israele prima dell'esilio, lo conducono alla seguente conclusione: da Mosè fino alla caduta di Gerusalemme la trasmissione orale ha avuto una funzione importante, soprattutto per ciò che riguarda le leggi, i canti, la storia. L'importanza della trasmissione orale dipese dallo stato di civiltà delle dodici tribù: nel deserto e durante il periodo nomade del popolo eletto la tradizione orale ha coperto una funzione preponderante; più tardi invece, quando la scrittura incominciò a diffondersi, essa passò naturalmente in secondo piano per lasciare il posto ad una trasmissione scritta ed esatta dei testi sacri. Infatti, poichè dal tempo della monarchia si scriveva spesso e correntemente, non v'è nessun motivo di pensare che i testi sacri, i quali hanno per autori persone vissute prima dell'esilio, siano stati messi in iscritto solo dopo la presa di Gerusalemme (587 av. Cr.).

Nel suo secondo studio: *L'exégèse de l'Ancien Testament dans la épître aux Hébreux* (fasc. II pp. 178/228) S. VAN DER PLOEG mostra quale applicazione trovi il V. T. nell'epistola agli Ebrei. Il problema, che si può agitare per qualunque libro del N. T., è di essenziale importanza per la lettera in questione, dato l'argomento di essa. Lo scrittore dell'epistola, volendo provare la superiorità di Cristo, deve necessariamente rifarsi spesso all'A. T. Il Van der Ploeg fa un rilievo fondamentale. Dal modo con cui gli Apostoli citano il V. T. risulta chiaro che essi, nella loro apologetica, fanno forza sull'argomento profetico. Essi cercano di provare l'armonia soprannaturale tra predizione ed avveramento, tra quanto era scritto nella legge, nei salmi, e nei Profeti e quanto si era compiuto in Cristo. Tale orientamento della predicazione apostolica spiega sufficientemente il perchè gli autori del N. T. facciano notare, prima di ogni citazione tratta dal V. T., che ciò è avvenuto o è stato detto perchè si adempisse (ὡς πληρωθῆναι) quanto fu annunciato nel V. T. Ammessa una simile armonia prestabilita tra V. e N. T. — come la chiama l'A. — gli agiografi del N. T. non si preoccupano di fare distinzioni tra senso letterale, tipico, allegorico, spirituale, ecc... (distinzioni care ai teologi ed esegeti moderni), ma citano passi veto-testamentari di diverso carattere profetico con la stessa formula: perchè si adempisse (cfr. p. 192). Matteo 2,15; Giovanni 19,36; Matteo 1,23 non dicono quale applicazione intendono fare di Osea 11,1; Esodo 12,46; Isaia 7,14. L'A. osserva come l'A. T. è considerato diversamente da un cristiano primitivo e da un cattolico di oggi. L'ebreo divenuto cristiano non rinnegava il suo patrimonio religioso cioè l'A. T., ma lo conservava gelosamente e lo spiegava alla luce della rivelazione evangelica. L'A. T. per lui rimaneva sempre la Bibbia, cioè il libro santo per eccellenza, esso restava sempre assolutamente vero, soltanto bisognava leggerlo con uno spirito più ampio e dargli un senso più pieno (πληρόω).

Per il cristiano d'oggi invece la posizione è diversa, egli sa che il V. T. ha ceduto al N. T. e non sente il bisogno di ricorrere all'A. T. per trovare una spiegazione alla sua fede, perchè è convinto che nel messaggio evangelico egli ha la pienezza della luce. L'A. passa ad esaminare, in dieci punti successivi, le citazioni dell'A. T. disseminate a profusione nel corso dell'epistola. Al termine del suo studio egli conclude: in tutta l'esegesi dell'A. T. come si presenta nella lettera vi è una sola regola fissa: l'autore dell'epistola legge tutto l'A. T. con gli occhi di un cristiano; per lui il V. T. non è più ebraico, bensì cristiano; fa distinzioni quindi che i cristiani lo leggano in modo diverso dagli Ebrei. Lo scrittore della lettera fa diverse applicazioni del V. T. senza distinguere nettamente e chiaramente tra i vari sensi. Egli non distingue, perchè non sente il bisogno e probabilmente perchè le divisioni tra i diversi sensi della scrittura sono per lui più fluide che per noi. Egli cita il V. T. per provare, per edificare ed anche come mezzo per esprimere il suo pensiero (p. 227). I rilievi dell'A. sono molto oggettivi ed aiutano non poco per la comprensione dell'epistola. Quantunque su alcuni particolari si possa dissentire da quanto egli

afferma, l'A. ha il merito di mostrare allo studioso moderno il metodo usato dallo scrittore dell'epistola nell'applicazione del V. Testamento.

Le siège de Jérusalem par Pompée (Fasc. II) L'ABEL richiama nell'articolo un brano ben noto della storia ebraica. Le competizioni esistenti tra Ircano e Aristobulo, figli di Alessandro Gianneo, condussero all'intervento di Roma ed alla conseguente presa di Gerusalemme da parte di Pompeo. L'interesse dell'articolo consiste nell'indicazione esatta dello svolgimento delle operazioni belliche compiute in quell'occasione dai romani e nel richiamo di alcuni echi lasciati dalla grande sventura nazionale nei salmi di Salomone. Pompeo entrò nella parte più sacra del tempio della città santa, dove trovò «vacuam sedem et inania arcana» (Tacito Hist. V, 9). Il fatto indignò i pii ebrei, i quali avrebbero voluto che il vincitore si fosse arrestato davanti al sacro mistero del Santo dei Santi ed il salmista fariseo, contemporaneo dei fatti, dette sfogo allo sdegno in alcuni suoi salmi, nei quali si lamentò amaramente della profanazione avvenuta e del contegno di una parte dei suoi connazionali (cfr. Salmi di Salomone II, 1, 2, 5). Quindici anni dopo la presa di Gerusalemme il salmista vide nella fine ignominiosa di Pompeo la mano di Dio che aveva raggiunto il profanatore. Il romano, vinto a Farsalo, dovette rifugiarsi in Egitto, ma appena sbarcato fu ucciso (48 av. Cr.). Il salmista parla con soddisfazione di questa morte violenta e gode nel vedere che i suoi desideri di giustizia rientrano nei piani punitivi della Provvidenza (Salmi di Salomone II, 26 ss.).

Il BOISMARD (fasc. IV) dona un bel saggio di critica letteraria dell'ultimo capitolo di Giovanni. Lo studio compiuto dall'A. indica la vera via per avvicinarsi criticamente ai testi ispirati. Il P. Lagrange aveva affermato: delle ragioni decisive provano quasi in ogni versetto che il cap. XXI (eccettuati i vers. 24/25) è dello stesso autore di tutto il Vangelo (p. 474). L'articolista rivede questa posizione e sottopone ad una critica serrata tutto il capitolo. Egli esamina con acribia le espressioni linguistiche del brano ed arriva a questa constatazione: nel capitolo noi ci troviamo presenti a due fatti di eguale certezza: da una parte si notano in esso un vocabolario, uno stile e un pensiero che non possono essere se non di Giovanni, dall'altra si rilevano voci, figure ed uno stile che non devono essere attribuiti ragionevolmente a lui (p. 495). L'A. cerca di spiegare questi fatti contrastanti e formula una conclusione conciliativa. Il cap. XXI di Giovanni non è stato scritto da lui, bensì da un redattore anonimo — certamente discepolo dell'apostolo prediletto — il quale si è ispirato allo stile giovanneo. L'identificazione di tale autore rimane problematica, quantunque ci siano dei contatti curiosi tra il suo stile e quello di Luca.

Nella seconda parte dell'articolo: *Les psaumes complexes*, (fasc. IV) il TOURNAY esamina il Salmo 96. Lo studio conduce l'autore all'affermazione che il Salmo, come ci è conservato attualmente nel testo ebraico consta di due canti fusi insieme. Lo studioso potrà avere un'idea esatta dell'analisi minuziosa compiuta dall'A. leggendo i due inni nella loro fisionomia primigenia.

I)

1^a Cantate a Iahweh
2^a cantate a Iahweh,

un cantico nuovo,
benedite il suo nome!

4 Poichè Iahweh è grande
Egli è più terribile

e molto degno di lode,
di tutti gli dei!

7 Date a Iahweh,
date a Iahweh

o famiglie dei popoli
la gloria e la potenza.

8 Date a Iahweh
portate l'offerta,

la gloria (dovuta) al suo nome
offritela alla sua presenza!

9^a Adorate Iahweh

nel santo recinto,

10^a Proclamate alle nazioni:

Iahweh è re.

II)

- ^{1b} *Canta a Iahweh, terra intera*
^{2b} *annunzia di giorno in giorno come Egli salva,*
³ *narra la sua gloria ai popoli*
a tutte le nazioni le sue meraviglie!
⁵ *Poichè tutti gli dei delle nazioni sono nulla,*
ma è Iahweh che ha fatto i cieli,
⁶ *splendore e maestà lo precedono,*
il suo santuario è potente e magnifico!
^{9b} *Trema avanti a Lui, o terra intera;*
^{11b} *muggisca il mare e il suo contenuto,*
¹² *esultino i campi e ciò che vi è in essi,*
siano giubilanti tutti gli alberi del bosco,
¹³ *alla presenza di Iahweh, poichè Egli viene*
certamente Egli viene per giudicare la terra;
Egli giudicherà il mondo con giustizia
ed i popoli secondo la sua verità.

B. P.

BIBLICA — Vol. 28 - 1947

Mens. Jan. - Mai.

G. CARD. MERCATI — *Il problema della colonna II dell' Esaplo* (pp. 1-30); DR. BIELER LUDW. — *Der Bibeltext des hl. Patrik* (pp. 31-58); P. LO GIUDICE CARM. S. J. — *La fede degli Apostoli nel IV Vangelo* (pp. 59-82); AYUSO MARAZUELA TEOF. — *Nuevo estudio sobre el « Comma Ioanneum »* (83-112); MOSCATI SAB. — *Il biconsonatismo nelle lingue semitiche* (pp. 113-135); BOVER M. JOS. S. J. — *« Illuminavit vitam »* (2 tim. I, 10) (pp. 136-146).

Mens. Jun. - Sept.

G. CARD. MERCATI — *Il problema della colonna II dell' Esaplo* (continua) (pp. 173-215); AYUSO MARAZUELA TEOF. — *Nuevo estudio sobre el « Comma Ioanneum »* (continua) (pp. 216-235); DR. BIELER LUDW. — *Der Bibeltext des hl. Patrik* (continua) (pp. 236-263); P. LO GIUDICE CARM. S. J. — *La fede degli Apostoli nel IV Vangelo* (continua) (pp. 264-280).

Mens. Oct. - Dec.

GONZAGA DA FONSECA L. S. J. — *L'assunzione di Maria nella S. Scrittura* (pp. 321-362); DANIELON J. — *La typologie d' Isaac dans le Christianisme primitif* (pp. 363-393).

Il P. CARMELO LO GIUDICE (fasc. I-II) cerca di seguire attraverso le pagine del IV Vangelo il nascere e lo svilupparsi nell'animo degli Apostoli della fede nella divinità e trascendenza di Gesù Cristo. Infatti nè Gesù Cristo manifestò chiaramente fin dall'inizio la sua natura divina, nè gli Apostoli erano in grado di accettare senz'altro una tale affermazione che era contro l'idea comune di un Messia politico, re teocratico della stirpe di Davide, glorioso e trionfante, il che rendeva assurdo che tale Messia potesse soffrire e morire, e ancora più contro il concetto giudaico rigidamente monoteistico della divinità. Gli Apostoli pervennero alla concezione del Messia, Figlio di Dio, lentamente, a tappe, nel continuo e familiare contatto col Maestro, e tale progresso si può constatare nelle testimonianze che ce ne ha lasciato S. Giovanni nel IV Vangelo. Il P. Lo Giudice esamina la professione di fede di Natanaele, riconoscendo che l'espressione: « tu sei il Figlio di Dio, il Re d'Israele », nelle circostanze in cui è pronunciata, equivale a: « tu sei il Messia, il Re d'Israele »; espressione suggerita forse da reminiscenze bibliche, perchè il re teocratico riceveva alle volte il titolo di figlio di Dio. Il miracolo di Cana, rivelando la « gloria » di Gesù, fa balenare agli occhi dei discepoli la

potenza sovrumana del Maestro, come il discorso eucaristico (c. 6) rivela a Pietro il mistero della santità di Gesù, che può conferire la vita eterna dando il suo corpo e il suo sangue. Finora però la fede degli Apostoli si presenta sotto l'aspetto di adesione incondizionata alla sua Parola; essi non comprendono ancora molto della sostanza del suo insegnamento, intuiscono solo in modo confuso la sua grandezza e la sua trascendenza. Nei lunghi dialoghi del Cenacolo la loro fede fa un ulteriore passo avanti. Essi confessano che Gesù è l'inviato di Dio in senso profondo e speciale, come Figlio ed Erede, riconoscono la sua origine celeste, ammettono che Egli sa tutto e proviene da Dio (16,30). La notte oscura della Passione mette a dura prova la loro fede, ma giunge finalmente la Risurrezione, che colla sua luce dirada e scioglie gli ultimi loro dubbi e le incertezze. Essi hanno ora l'evidenza della sua trascendenza, comprendono meglio quanto Gesù aveva detto della sua origine, delle sue relazioni col Padre, della sua vita intima presso di Lui. Se fino allora Gesù era stato per loro il Rabbi e il Profeta, ora è « il Signore »; d'ora innanzi non lo chiameranno con altro nome. Nella confessione di Tommaso, « Signore » forma tutt'uno col nome di Dio, come l'espressione semitica: Jahve-Elohim, ed è la proclamazione aperta della divinità di Gesù. La risposta accorata di S. Pietro: « Signore, tu sai tutto, tu sai ch'io ti amo » esprime il senso di sacro timore e adorazione della creatura alla presenza del suo Signore. Gesù è il Messia divino — Gesù è la sorgente della vita eterna: queste sono le verità fondamentali che determinano l'oggetto e l'ambito della fede degli Apostoli. Un'ulteriore chiarificazione della loro fede cristologica, che svelasse le sacre intimità della vita della Trinità, era riservata all'illustrazione dello Spirito Santo, che doveva continuare l'opera di Gesù, guidandoli in ogni verità.

TEOFILO AYUSO MARAZUELA (Fasc. I-II) riprende in esame la questione tanto discussa del Comma di S. Giovanni (I Giov. 5,7): « *Quoniam tres sunt qui testimonium dant in coelo: Pater, Verbum et Spiritus Sanctus, et hi tres unum sunt* ». La tesi critica anche dei cattolici ormai s'è orientata nel senso di ritenere il comma non autentico, ma come una glossa scivolata nel testo latino, e parrebbe difficile poter addurre argomenti nuovi in un campo tanto sfruttato. Ma l'autore aggiunge veramente qualcosa di nuovo: con uno studio esauriente dei manoscritti della Vetus Latina e della Vulgata e mettendo in correlazione la tradizione manoscritta colla tradizione dei Padri occidentali, giunge a conclusioni precise sull'origine e l'evoluzione del Comma. Il suo studio è diviso in tre parti, l'ultima delle quali è pubblicata nel primo numero di Biblica del 1948. La prima parte studia l'aspetto storico del problema. La critica nega l'autenticità del Comma; tale negazione non è contro il decreto tridentino sui libri sacri: « cum omnibus suis partibus... prout in Ecclesia Catholica legi consueverunt »? L'esame storico della tradizione risponde di no. La tradizione orientale è contraria al Comma: testo greco, versioni e Padri non lo conoscono, eccetto forse un Padre del IV secolo. Nella Chiesa latina, la Vetus Latina non aveva il Comma, eccetto il Palinsesto di Leon, il frammento di Freising e un codice del sec. XIII. I Padri lo ignorano, anche quelli che hanno combattuto l'Arianesimo e ai quali avrebbe fatto tanto comodo. La seconda parte del lavoro è un esame critico accurato dei manoscritti della Vulgata. Da esso risulta che all'origine nella Vulgata non c'è il Comma; man mano che ci si avvanza verso il Medio Evo si ha varietà di lezioni, fino a che, nel secolo XIII, si ottiene l'uniformità nel testo attuale della Vulgata. L'ultima parte del lavoro confronta la tradizione dei Padri latini favorevoli al Comma colla tradizione manoscritta della Vetus Latina e della Vulgata. Da questo esame risulta che in qualche Padre della Chiesa latina (Cipriano, Agostino, Facondo Hennianense) si trova un'applicazione allegorica del v. 8 di S. Giovanni: « *tres sunt qui testimonium dant in terra...* » alla SS. Trinità: « *iterum de Patre et Filio et Spiritu Sancto scriptum est: et hi tres unum sunt* ». Verso la metà del sec. IV tale applicazione allegorica, messa in margine a qualche manoscritto della Vetus Latina, finì coll'essere incorporata nel testo. Prisciliano ne fece uso, attribuendolo esplicitamente a S. Giovanni, ma adulterandola. Questo fatto e l'altro, che i manoscritti contenenti il Comma sono

di origine spagnola, dimostrano che la patria del Comma è la Spagna. La Vulgata originale di S. Girolamo non l'aveva. Il comma dovette venir inserito come nota marginale nell'edizione della Vulgata di S. Peregrino, nel secolo V, e quindi ancora una volta in Spagna. Passato poi in altri codici finì per diffondersi ovunque, sia per l'influsso profondo che ebbe il testo spagnolo della Vulgata, sia per il contenuto teologico del Comma stesso. Questo contenuto teologico non viene affatto sminuito nel suo valore dal fatto che il Comma non è autentico, perchè esso rimane il riflesso di tutta la tradizione cattolica.

E' di grande attualità la questione della definibilità del dogma dell'Assunzione di Maria SS. in cielo. Tutti son convinti di tale verità, ma molti si chiedono: Tale dogma fu conservato solo dalla tradizione attraverso i secoli, o si trova in qualche modo consegnato anche nella S. Scrittura, fonte precipuo della rivelazione? Alcuni lo negano, altri all'estremo opposto lo trovano espresso in modo positivo e formale, altri infine con più moderazione sostengono che tale dogma è contenuto *implicitamente* in alcuni testi della Scrittura nel loro proprio senso letterale ed ispirato.

Il P. GONZAGA DA FONSECA (Fasc. III) accetta quest'ultima tesi e cerca di provarla. Egli anzitutto analizza quelle figure o simboli sia animati come Eva, Sara, Ester, sia inanimati come il paradiso terrestre, il rovetto ardente, l'arca, che esprimendo le prerogative della Vergine, come l'incorruttibilità, potrebbero aver relazione coll'Assunzione; e riconosce che tali figure non eccedono i limiti di una pia accomodazione. Certi testi scritturistici, come varie espressioni dei salmi (*astitit regina a dextris tuis*), la descrizione in S. Giovanni della donna vestita di sole colla luna sotto i piedi, il precetto del decalogo «honora patrem tuum et matrem tuam» osservato in modo perfetto da Gesù Cristo, che avrebbe perciò preservato anche il corpo della Madre dalla corruzione, possono solo essere addotti come motivi di convenienza, non come argomento biblico. Due testi invece secondo il P. da Fonseca formerebbero vero argomento biblico. Il primo testo è quello della Genesi già addotto in discussione nella definizione del dogma dell'Immacolata Concezione: «*inimicitias ponam inter te et mulierem...*». Ecco come argomenta il P. da Fonseca: nel testo (Gen. 3, 14/15) vengono preannunciate in modo assoluto la *comune inimicizia* (come la *comune piena vittoria* di Gesù Cristo e della sua Divina Madre sul diavolo tentatore. Ora la vittoria di Cristo — come consta dalla rivelazione posteriore — fu triplice: del *peccato*, della *concupiscenza*, della *morte*. Dunque anche la vittoria di Maria SS. fu triplice: del peccato, della concupiscenza, della morte. La vittoria piena sulla morte importa almeno la preservazione dalla corruzione del sepolcro e la conseguente risurrezione e gloria del corpo, cioè l'Assunzione. Anche il testo di S. Luca (1,28) «*Ave, gratia plena*» porta alla stessa conclusione. La pienezza di grazia, colla conseguente immunità dal peccato originale importa anche l'esenzione dalla *pena* del peccato, quale è la permanenza tra i ceppi della morte e la corruzione del sepolcro. Inoltre la pienezza di grazia richiama la pienezza di gloria in cielo, perchè la gloria è la consumazione della grazia. Se Maria è piena di gloria, non può mancarle la gloria del corpo. Il P. Da Fonseca conclude perciò che dai testi Gen. 3,15; Lc. 1,28 analizzati in sè stessi, nel loro contesto e alla luce di altri passi del V. e del N. T., si ricavano solidi argomenti biblici in favore dell'Assunzione di Maria SS. in cielo. Sebbene quindi la Scrittura non parli esplicitamente dell'Assunzione, non di meno il mistero *ibi latet*, implicitamente rivelato da Dio.

G. V.

ANGELICUM — Vol. XXIV, 1947

Fasc. 1:

I. M. VOSTÉ, O. P. — *Exegesis Novi Testamenti et Sancti Thomae Summa Theologica*, pp. 3-19; P. F. CEUPPENS, O. P. — *Le polygénisme et la Bible*, pp. 20-32; H. DIEPEN, O. S. B. — *De analogica nostra sanctissimae Trinitatis conceptione* (continuatio), pp. 33-46.

Fasc. 2-3:

Fr. MUNIZ, O. P. — *De diversis muneribus S. Theologiae secundum doctrinam D. Thomae*, pp. 93-123.

R. GARRIGOU - LAGRANGE, O. P. — *Verité et immutabilité du dogme*, pp. 124-139.

G. DUNCKER, O. P. — *La chiesa e le versioni della S. Scrittura in lingua volgare*, pp. 140-167.

S. ALVAREZ - MENENDEZ, O. P. — *De extraordinario Confirmationis ministro*, pp. 168-194.

Fasc. 4:

R. GARRIGOU - LAGRANGE, O. P. — *Les notions consacrées par les Conciles*, pp. 217-230.

M. PENA, O. P. — *¿Puede la caridad ser la causa formal de la Iglesia?* (continuará), pp. 231-260.

D. LAZZARATO — *An victor appellare possit c. 1879*, pp. 261-264.

P. VOSTÉ, ci offre un articolo, condotto con la nota lucidità espositiva, al quale sarebbe stato forse consigliabile dare un titolo più esatto, precisando cioè che il parallelo che si vuol stabilire non abbraccia tutta la Somma Teologica, ma si limita ad alcune questioni della III. P. e alle relative fonti del N. T. della dottrina ivi contenuta. Il ch. A. mette in risalto come S. Tommaso abbia saputo abbinare ad una profondità teologica senza uguali una vasta e penetrante conoscenza dei Padri per risolvere le difficili questioni sulla vita terrena di Cristo e costituire una meravigliosa sintesi esegetica degli Evangelii. P. V. documenta largamente le sue affermazioni — con esempi abbondanti tolti dalla III P. e schematizzati sulla traccia dei prologhi che l'Angelico suole premettere ad ogni questione — e conclude auspicando una più operante collaborazione tra esegesi e scienza teologica, quale si riscontra nei luoghi citati della Somma Teologica.

P. CEUPPENS, in polemica con A. e J. Bouyssonie, autori dell'art. *Polygénisme* pubblicato nel D. Th. C. t. XII, p. II, 1935, cc. 2520-2536, dopo aver notato che la Scienza è incapace e forse lo sarà sempre a dirci come e quando l'uomo è apparso sulla terra, pone il dilemma: poligenismo o monogenismo? Gli antropologi moderni inclinano volentieri verso la prima alternativa, ma non recano argomenti atti a convincere. La Chiesa invece da gran tempo ha risolto il problema appellandosi ai dati sicuri della Bibbia e cioè in favore del monogenismo. Ciò che vuol dire: Dio all'inizio ha creato un uomo solo, dal quale ha tratto una sola donna, e da quest'unica coppia, sono venuti, per via di generazione, tutti gli uomini. L'evoluzione pertanto, se può ammettersi per il corpo del primo uomo, è da escludersi non solo per la sua anima, bensì anche per la prima donna e per tutti i discendenti di entrambi. La verità del monogenismo poggia saldamente, oltre che sul racconto geneiaco, sulla inequivocabile dottrina di S. Paolo intorno alla trasmissione della colpa originale, l'universalità della Redenzione e la posizione di capo attribuita ad Adamo. P. C. ritiene perciò insostenibile la possibilità di un « accomodamento » tra poligenismo e dogma del peccato originale prospettata dai ricordati Bouyssonie.

P. DIEFEN con questa puntata conclude il suo studio sul nostro modo analogico di concepire la SS. Trinità. Mentre in precedenza l'A. sembrava spingere un po' troppo il valore delle nostre nozioni applicate a interpretare il mistero trinitario, sul finire chiarisce che il nostro conoscere, come il nostro parlare, riferito alla SS. Trinità, non è legittimo né vero se non sorretto e in quanto sorretto dal « lumen obscurum fidei » e « non aliter quam per viam negationis et remotionis »; a differenza del conoscere dei beati, ai quali la visione immediata di Dio fa apparire come la Divinità non possa concepirsi, così come non può esistere, se non in tre persone uguali e distinte.

P. MUNIZ ci dà una molto interessante visione del concetto di S. Tommaso sul sapere teologico. Secondo l'A. tomisticamente la Teologia sacra va intesa come un «totum potenziale» con molte parti e funzioni, nelle quali tutte si realizza l'intera essenza dell'«habitus» teologico, ma non l'intera «virtus» di esso; a quel medesimo modo che l'anima umana, presente con tutta la sua essenza semplice nelle sue funzioni del vegetare, del sentire e dell'intendere, non è però nelle singole funzioni con tutte le sue risorse operative. Dopo aver osservato che ogni scienza rappresenta un «totum integrale» da parte degli oggetti che abbraccia e che — a differenza della Fisica e della Metafisica — la Matematica riveste anche l'indole di un «totum universale vel subiectivum», l'A. scrive testualmente: «Ut aliqua scientia habere possit rationem totius *potentialis*, *requiritur* quod in sua propria natura contineat actualiter et eminentiori modo perfectionem plurium et diversarum scientiarum inferiorum. In ordine naturali hoc non habet locum nisi in Metaphysica, quae in se claudit actualiter et eminenter perfectionem aliarum scientiarum inferiorum, immo et perfectionem ipsius habitus primorum principiorum: est enim sapientia, quae sub se comprehendit perfectionem scientiae et perfectionem intellectus (I-II, p. 57, a. II, ad 1 et 2; q. 66, a. 5, ad 4). Unde Metaphysica est quoddam *totum integrale* et simul etiam *totum potenziale*... Ut totum potenziale, Metaphysica habet diversae functiones seu diversa munera, v. gr. *explicare* sua propria principia, *disputare* contra negantes sua principia vel principia aliarum scientiarum, *inferre* conclusiones ex suis principiis, *determinare* scientiis inferioribus suum proprium obiectum suamque peculiarem methodum, *iudicare* de principiis et conclusionibus aliarum scientiarum, *uti* omnibus scientiis inferioribus in suum ministerium». (l. c. p. 96 sg.). In questo lungo passo, che abbiamo creduto necessario riprodurre, si trova enunziato in forma sintetica quanto P. M. espone in seguito sulle funzioni della Teologia, alla quale applica senz'altro quanto detto a proposito della Metafisica.

Nel fare questa applicazione l'A. comincia col criticare la definizione della Teologia corrente tra i manualisti, i quali con la «*revelatio virtualis*» pretendono di definire tutta la Teologia, mentre ne definiscono solo una parte, cioè la funzione di *scienza* in senso stretto, che si limita a dedurre delle conclusioni da principi per se noti o presi a prestito e accettati per veri da un abito superiore. La critica è di grande interesse per ciò che si riferisce al modo di interpretare la questione proemiale della Somma Teologica e (in particolare contro un rilievo fuori tempo del P. Chenu in «Archives d'hist. doctr. et littér. du M. A.» 1927, p. 68-69), ma soprattutto per la luce che getta sulla impostazione da dare all'Apologetica teologica.

Passando alla parte positiva del suo esposto l'A. mette in rilievo che per S. Tommaso la vera natura della Teologia va espressa così: «Sicut se habet intellectus ad sapientiam, ita se habet fides ad Theologiam» (I P, q. I, a. 6. In I Sent. q. I Prologi, art. 3, sol. I, corp.; et sol. II, ad. 3 p. 106). Dal che P. M. logicamente conclude che l'oggetto della Teologia è più vasto di quello della fede, poichè include tutto il rivelato, vale a dire «*omne quodcumque revelatum, sive formaliter et explicite, sive mediate et virtualiter: uno verbo: principia et conclusiones*» (p. 108). Non così logico invece ci sembra il M. in seguito, quando, pur affermando che la rivelazione virtuale, — sufficiente come «*lumen sub quo*» alla funzione propriamente scientifica della Teologia (quella consistente nel dedurre conclusioni dalle verità rivelate) — non basta nè alla funzione *illustrativa* fondata sull'analogia con le cose naturali, nè a quella *positiva* di interpretare la S. Scrittura e i documenti del magistero, nè a quella *giudicativa* rispetto alle scienze umane (l. c. p. 108 sg.), torna poi alla stessissima rivelazione virtuale di tutti i manualisti facendola l'unico e solo «*lumen sub quo*» di tutta intera la Teologia Sacra; tant'è vero che a questa assegna come ragione propria del suo conoscere il «*lumen naturale rationis procedens sub lumine divinae revelationis, vel sub positiva directione fidei*» ossia «*ratio manuducta per fidem*» (In I Sent. q. I, Prol. a. 3, Sol. 3) oppure, come dice il Conc. Vat., la «*ratio fide illustrata*» l. c.

p. 110. L'equivalenza delle tre formule è ascritta dal M. (al quale noi siamo ben lungi dall'associarci). L'A., infatti, dopo aver distinto il procedere « ex fide » dal procedere « sub fide » è costretto a confessare (in vista di salvare l'unità dell'abito teologico) che si tratterebbe di due modi di conoscere *soltanto accidentalmente* distinti (« diversitate utique mere accidentali ») e perciò stesso di un solo ed unico « *lumen essenziale* » che *provoca tutto il sapere teologico e che altro non è che la rivelazione virtuale*.

Uguualmente difficile, ci sembra, mettere insieme quello che abbiamo sentito affermare dall'A. intorno alla natura e al munus della rivelazione virtuale in teologia con quello che afferma sul carattere sapienziale della teologia e con l'inclusione in essa dell'« habitus principiorum supernaturalium » come di parte potenziale nel suo tutto specie quando si ribadisca, come fa l'A., rifacendosi a S. Tommaso, che l'essenza della parte potenziale e del tutto è una e identica.

Non ci soffermeremo oltre a recensire i diversi « munia » che, sulla base della sua nozione di Teologia Sacra, P. M. espone più o meno coerentemente. Noteremo solo, a chiusa dei nostri rilievi, che non riusciamo a decifrare tomtisticamente lo specchietto illustrativo dell'intero articolo nè a capire il modo con cui si parla (p. 115 sgg.) dell'indole sapienziale della dottrina sacra, come se si trattasse di uno dei tanti « munia » di essa e non della caratteristica che le si addice « propriissime » e la definisce nella sua propriissima essenza (cfr. I P. q. I, a. VI, c. te ad 2).

P. DUNCKER descrive in 27 pagine l'atteggiamento assunto dalla Chiesa di fronte alle versioni della S. Scrittura prima, durante e dopo il Conc. Trid. Nei primi dodici secoli l'autorità ecclesiastica lascia fare, pur non ignorando, ma vigilando quello che si fa in proposito. Tra il secolo XII e il XVI interviene a controllare e reprimere gli abusi. A Trento, malgrado molti contrastanti pareri, la questione viene risolta decidendo di non condannare le versioni della Bibbia in lingua volgare, a patto però che siano annotate nei punti più difficili e rechino l'approvazione dell'Ordinario. Dopo il Tridentino, in un primo tempo viene proibita la lettura delle Bibbie tradotte da eretici o da cattolici non autorizzati, mentre è consentito — previo regolare permesso — di leggere le versioni cattoliche autorizzate; in seguito nessun permesso sarà più richiesto (sec. XVIII); ai nostri giorni, finalmente, la Chiesa è così larga in materia da concedere il libero uso, agli studiosi di teologia e di S. Scrittura, delle versioni integre anche degli acattolici, purchè in esse non si impugni il dogma cattolico. L'A. ne ricava che l'atteggiamento della Chiesa riguardo alle « versioni » è stato costantemente benevolo. Che, se a partire dal secolo XII, l'autorità ecclesiastica ha fatto sentire tutto il suo peso in merito, lo ha fatto unicamente per reprimere gli abusi e salvaguardare la fede. Oggi, diminuito tale pericolo, la Chiesa non lesina il suo incoraggiamento a quanti intendono curare con diligenza e diffondere largamente appropriate versioni della parola scritta di Dio.

P. ALVAREZ-MENENDEZ, riferendosi soprattutto al diritto canonico, pur senza trascurare l'aspetto teologico del problema, traccia un breve prospetto delle fasi attraverso le quali sono passate la dottrina, la prassi liturgica e la legislazione intorno al ministro straordinario del procedimento della Confermazione fino alla « *Instructio* » della S. C. de Sacramentis pubblicata negli A. A. S. del 24 - 1 - 1935 e riguardante il semplice sacerdote che, per delegazione della Sede Apostolica, amministra la Cresima. Degno di rilievo il modo con cui l'A. precisa l'abilità del semplice sacerdote a ricevere la delega che lo fa ministro straordinario della Confermazione nonchè la necessità che tale delega derivi dal Sommo Pontefice.

P. GARRIGOU-LAGRANGE dedica due articoli a ribadire l'immutabilità del dogma e delle nozioni di cui si sono valse i Concili per esprimerlo. Nel primo articolo sono chiamati in causa M. Blondel, P. Bouillard, P. de Lubac e P. G. Fessard, ai quali tutti l'A. ripete la propria netta disapprovazione.

Nell'articolo successivo il ch. teologo insiste soprattutto su una tesi: certe nozioni tecniche sono state talmente consacrate dai Concili nelle loro decisioni dogmatiche (per es. le nozioni di unione ipostatica, di transustanziazione, di anima spirituale che è per se stessa ed essenzialmente forma del corpo, di grazia santificante come causa formale della giustificazione) da doversi escludere, sotto pena di dare al dogma dei sensi cangianti, ogni analogia o equivalenza e quindi ogni possibilità di sostituzione delle medesime nozioni una volta impiegate dal magistero a precisare un punto di dottrina rivelata. Nè per questo si può dire che il magistero canonizza delle nozioni proprie al sistema aristotelico o ad altri sistemi, poichè la consacrazione conciliare di tali nozioni significa solo che esse sono approvate come nozioni *umane stabili* soprannaturalmente assunte ad una superiore stabilità rispetto a quella di cui godevano in precedenza. Per il P. G.-L. in definitiva la verità assoluta e immutabile del dogma non può esprimersi in nozioni differenti e successive se non a patto di diventare non conoscibile e incerta per la stessa Chiesa docente. Ragion per cui l'A. si ritiene obbligato a confermare quanto ebbe a scrivere sull'*Angelicum* del 1946, fasc. 3-4 e del 1947, fasc. 2. L'articolo è d'innegabile valore e interesse, ma non possiamo nascondere che l'atteggiamento dell'illustre maestro sarebbe riuscito forse anche più convincente e accettabile se avesse tenuto maggior conto della distinzione tra formula significante o esprime il dogma (*verbum oris* = vox significativa *ad placitum*) e la verità significata o espressa del dogma (*verbum mentis*); distinzione che sembra a volte scomparire nell'uso che si fa del termine di «nozione» tanto nel senso di concetto significativo quanto in quello ben diverso di formula significativa.

C. C.

ANTONIANUM — A. XXII, 1947.

Mens. Jan.-Iun.

P. FRANCISCUS SPEDALIERI, S. J. — *De infallibilitatis Ecclesiae in Sanctorum Canonizatione causa seu titulo*; P. CAELESTINUS MARTINI, O. F. M. — *De ordinatione duarum Collectionum quibus Ambrosiastri « Quaestiones » traduntur*; P. HUGO BREN, O. F. M. — *De sociali ligatione superflui*; P. ANASTASIUS VAN DEN WYNGAERT, O. F. M. — *Mgr. B. Della Chiesa Evêque de Pékin et Mgr. C. Th. Maillard de Tournon, Patriarche d'Antioche.*

Mens. Jul-Oct.

P. FRANÇOIS M. HENQUINET, O. F. M. — *La Summa Florentina « Ne ad mensam » du début du XIII^e siècle*; P. SOPHRONIUS CLASEN, O. F. M. — *Die « duplex quaestio » des Gehrard von Abbeville über den Ordenseintritt Jugendlicher*; P. DOROTEO SCHILLING, O. F. M. — *Cattura e prigionia dei santi Martiri di Nagasaki*; D. GERARDUS OESTERLE, O. S. B. — *De relatione minarum suicidii ad can. 1087.*

L'articolo dello SPEDALIERI (fasc. I) mira a risolvere questa questione: con quale fede, divina o ecclesiastica, si deve ritenere che il Papa non può errare nella Canonizzazione dei santi? Detto che a moltissimi piace tenere, con Benedetto XIV, la sentenza affermando doversi credere con fede ecclesiastica soltanto giacchè il giudizio del Papa in proposito appartiene solo *virtualiter et reductively* all'oggetto della fede divina; e combattuta la posizione del Marin-Sola difendente la sentenza contraria, perchè fondata su argomenti, secondo l'A., non validi; propone una sua maniera personale di risolvere la questione. La quale si riassume così: poichè la causa vera della canonizzazione e del culto dei santi è il dogma della Comunione dei Santi — e l'A. lo prova ampiamente sia con passi di autori ecclesiastici (Origene, Agostino, S. Bernardo), sia col citare molti brani di molti Decreti di Canonizzazione — e poichè l'atto del Papa nel canonizzare un santo non costituisce un'aggiunta al dogma, ma solo una determinazione ulteriore di esso; il giudizio emesso dal Papa in proposito va ritenuto infallibilmente vero di fede divina.

Questo ragionamento non viene però dall'A. sviluppato linearmente in sé soltanto, ma viene da lui condotto in base a un parallelismo stabilito tra quel che accade nella Chiesa come corpo mistico giuridico e quel che accade in essa come corpo mistico morale. Ora, che cosa accade nella Chiesa come corpo mistico giuridico? Accade questo, che nel mandato giurisdizionale concesso da Cristo ai Dodici è contenuta formalmente anche la perpetuità di tale mandato attraverso tutti i tempi sino alla fine del mondo. Quando, per conseguenza, dal magistero ecclesiastico vien definito, per es., che il Romano Pontefice gode del primato di giurisdizione o che i vescovi succedono agli Apostoli per diritto divino, queste definizioni sono ammesse e credute con fede divina, perchè esse non sono altro che determinazioni esplicite di quanto era implicitamente contenuto nel mandato concesso ai Dodici. Allo stesso modo, nel dogma della Comunione dei Santi è contenuta la rivelazione del perpetuo crescere degli eletti e del loro regnare con Cristo in cielo. Quando perciò vien definito, mediante l'atto di canonizzazione, che il tale o il tal altro è da ritenere come regnante con Cristo in cielo e come tale onorato, non si fa un'aggiunta al dogma della Comunione dei Santi, ma si rende soltanto esplicito quel che in esso era contenuto implicitamente. E pertanto va creduto di fede divina.

Tale almeno ci sembra essere il pensiero dello SPEDALIERI, e diciamo che tale ci sembra essere, perchè il suo articolo o la sua «qualiscumque dissertiuncula» com'egli la chiama, pur avendo dei pregi — come nella parte in cui determina il vero fine della Canonizzazione dei santi e la ragione del loro culto — non può, nell'insieme, essere lodato per molta chiarezza.

Un articolo, invece, chiaro è quello del MARTINI (fasc. I) che tratta dell'ordine delle due raccolte delle «Quaestiones» attribuite all'Ambrosiastro. Come è noto, a quell'autore vissuto nel secolo IV, ma rimasto sconosciuto e chiamato perciò, tanto per distinguerlo, col nome fittizio di «Ambrosiastro», vengono dalla critica attribuite due opere: il Commento pseudoambrosiano alle Epistole Maggiori di S. Paolo, e l'opera pseudoagostiniana «Questioni sul Vecchio e sul Nuovo Testamento». Di quest'ultima opera si hanno due raccolte: una composta di 127 Questioni, l'altra di 150. Quale delle due raccolte è da ritenere come posteriore e, quindi, come più matura opera dell'autore? questa la discussione. Alessandro Souter, che ammetteva l'identità d'autore nella recensione delle due raccolte, dopo un esame fatto di alcune questioni comuni all'una e all'altra raccolta, ritenne posteriore, e quindi come più matura opera, la raccolta contenente 127 Questioni, in quanto o corregge o sviluppa meglio certi passi correlativi dell'altra. E, a conclusione del suo studio, in un'Edizione critica da lui curata inserì soltanto la raccolta «127», ponendo in appendice l'in più delle questioni dell'altra raccolta. Senonchè il Martini, studiando con lo stesso metodo le due raccolte, dimostra che, se è vero quanto afferma il Souter riguardo ad alcune questioni, per altre invece è vero tutto il contrario, e cioè non è la raccolta «127» a correggere o a sviluppare meglio la raccolta «150», ma è questa a correggere e a sviluppare quella. E ne porta le prove. Di qui, conclude il Martini, la cosa si complica, perchè non si può stare più alle decisioni del Souter: bisogna che in una nuova Edizione delle Questioni si tenga conto di ambedue le raccolte e non di questa o quella soltanto; nè si può ammettere più l'identità d'autore della recensione delle due raccolte, ma è necessario distinguere tra raccolte e sua recensione. Solo in questo modo, egli dice, si potrà risolvere definitivamente il problema.

Il lavoro del BREN (fasc. I) è la prolusione da lui recitata il 4 Nov. 1946, in occasione dell'inaugurazione dell'anno accademico 1946/47 nel Pontificio Ateneo Antoniano di Roma. L'A. tratta molto lucidamente la questione del «superfluo», sotto qual titolo cioè questo appartenga al bene comune o resti socialmente legato: se per sola carità o per sola giustizia, oppure se per carità e giustizia insieme. La prima sentenza, egli dice, è comune tra i casuisti, meglio, tra i manualisti di teologia morale che dicono tutti, pochi eccettuati, il «superfluo» della possessione privata essere socialmente legato soltanto per

carità; la seconda sentenza, invece, è comune tra i marxisti e tra i cosiddetti cristianosociali, con questa differenza tuttavia che, mentre i marxisti sostengono che il superfluo privato appartenga alla comunità in forza della giustizia strettamente presa o commutativa, i cristianosociali vogliono che le appartenga in forza della giustizia da loro detta sociale.

Tra le due opposte sentenze, l'A. difende una posizione media, e cioè che il superfluo sia socialmente legato tanto per carità quanto per la giustizia; e prova la sua sentenza col tracciare in brevi tratti la storia della questione, mostrando come la dottrina da lui difesa non sia una dottrina nuova nella Chiesa, ma una dottrina che, comune tra i primi Scolastici e difesa in modo speciale da S. Tommaso, subì poi un certo oscuramento. Oggi però, egli dice, deve rinascere perchè è l'unica che tenga conto a un tempo dell'essenza intima del Cristianesimo ch'è carità e giustizia insieme, e risponda alle condizioni sociali dei tempi moderni.

L' HENQUINET (fasc. II), studia la Somma Fiorentina, denominata « Ne ad mensam » dalle parole con cui ha inizio l'introduzione, e che si trova nella Biblioteca Laurenziana di Firenze. L'A., dopo aver descritte le condizioni in cui giace il manoscritto, passa a stabilirne il tempo di composizione e l'autore, arrivando a queste conclusioni: l'anno di composizione dovrebbe essere assegnato tra il 1205 e il 1210; l'autore, per quanto conoscitore dell'ambiente parigino, non è un francese, ma un italiano e, probabilmente, un maestro dello Studio Bolognese. In attesa della stampa *ex integro* del testo, è offerto il sommario dei trattati e delle questioni che sono svolti nei quattro Libri della Somma.

« Le minacce di suicidio, fatte da uno dei fidanzati per indurre l'altra parte a contrarre il matrimonio, possono, in relazione al can. 1087, costituire un impedimento « dirimens »? Su tale argomento verte l'articolo (fasc. II) dell'OESTERLE. L'A., usando gran copia di documentazioni, fa vedere che se sempre — come risulta dalla dottrina dei teologi moralisti e dalle decisioni matrimoniali dei Tribunali Ecclesiastici — è stato concordemente ammesso l'assioma del Diritto Romano « quod imminet meis, imminet mihi » quando si tratta di minacce cadenti su persone consanguinee o affini o comunque strettamente legate a uno dei contraenti il matrimonio; non sempre invece, stando alle decisioni date in diversi casi dalla Sacra Rota, viene riconosciuto valore al principio quando si tratta delle minacce di suicidio fatte da uno dei fidanzati per indurre l'altra parte a contrarre il matrimonio. Cioè: le minacce di suicidio prese nude in sè non vengono riconosciute come costituenti un vero impedimento « dirimens » del matrimonio, ma solo quando esse sono rivestite di certe circostanze speciali, come quando, per es., ridondano o a infamia — qualora fossero mandate ad effetto — o involgono grave danno dell'altra parte. Contro tale criterio di decisione intorno alle minacce di suicidio, da qualche tempo, si sono levati parecchi, sostenendo che almeno in certi casi speciali, da considerare di volta in volta, le minacce di suicidio possono anche da sole costituire un vero motivo « dirimens ». Sostenitori di questa sentenza vengono citati dall'A.: il Dossetti, il Ciprotti, il Triebs, Von Kienitz, il Coronata e lo Jemolo.

S. G.

GREGORIANUM — Ann. XXVIII (1947)

N. 1

HOENEN P. S. J. — *La structure du système des syllogismes classiques*, pp. 7-55; SPEDALIERJ Fr. S. J. — *Anselmus an Gaunilo?*, pp. 55-77; PELSTER Fr. S. J. — *Literarische Probleme der Quodlibeta des hl. Thomas von Aquin*, pp. 78-100; MAIER ANNELESE — *Ein neues Ockham - Manuskript*, pp. 101-133; LANZ Arn. M., S. J. — *Umanesimo cristiano e perfezione spirituale*, pp. 134-153; G. G. P., S. J. — *La settimana di studi sulle correnti esistenzialistiche*,

pp. 154-163; HOENEN P., S. J. — *Die Geburt der neuen Naturwissenschaft im Mittelalter*, pp. 164-172.

N. 2-3.

MONACHINO V., S. J. — *La Cura pastorale generale per la comunità cristiana di Cartagine nel secolo IV*, pp. 181-219; PELSTER F., S. J. — *Das Ur-Correctorium Wilhelms de la Mare*, pp. 220-235; SOHIER R., A. M. — *Gilles Estrix S. J. (1624-1694)*, pp. 236-292; SEILER H., S. J. — STRATER P., S. J. — *De Modalitate Corredemptionis B. Mariae V.*, pp. 293-336; SELVAGGI F., S. J. — *Absolute e relativo nel tempo*, pp. 337-356; NABER A., S. J. — *Von der Philosophie des «Nichts» zur Philosophie des «Seins-selbst»*, pp. 357-378; BOYER C., S. J. — *Nature pure et surnaturel dans le «Surnaturel» du Père de Lubac*, pp. 379-395.

N. 4.

BIDAGOR R., S. J. — *De nexu inter theologiam et jus canonicum ad mentem Francisci Suarez*, pp. 455-473; ALSZEGHY Z., S. J. — *Abbreviationes Bonaventurae*, pp. 474-510; — SOHIER A., A. M. — *La foi probable. L'acte de foi d'après Gilles d'Estrix (1624-1694)*, pp. 511-554; FLICK M., S. J. — *Il poligenismo e il dogma del peccato originale*, pp. 555-563; GUNDLACH G., S. J. — *Vom Wesen der Demokratie*, pp. 564-573; LENNERZ H., S. J. — *De cooperatione B. Virginis in ipso opere redemptionis*, pp. 574-597 cont.

Tra gli articoli teologici segnaliamo più diffusamente i seguenti.

PP. SEILER e STRATER, (N. 2-3) premesso che il fatto della corredenzione della Vergine si può provare con efficace argomentazione, si propongono di studiarne il modo di realizzazione, riguardo al quale non si può ricavare una chiara indicazione dai documenti ecclesiastici, che sono, su questo punto, molto generici. Il metodo seguito è quello di stabilire teologicamente i vari modi secondo i quali è possibile la cooperazione immediata di Maria SS. alla Redenzione, per poi vedere, al confronto della tradizione, quale di essi goda di maggior probabilità. Non determinazione aprioristica, ma quale risulta da un attento esame di una raccolta di testi di teologi antichi e recenti, che ha inoltre il vantaggio di farci seguire, lungo il decorso storico, il progressivo chiarificarsi del pensiero teologico su questo particolare punto.

Prendendo lo spunto dal classico parallelismo tra Eva e Maria, una classe di teologi (postpatristici), in modo del tutto nuovo, dalla funzione di Eva come «adiutorium» nella generazione di una prole santificata, quale doveva aversi nello stato originale, conclude alla funzione della Vergine nella rigenerazione dei figli spirituali del Redentore.

Una seconda classe di Padri e teologi insiste invece sull'azione di oblazione della Vergine: prima generando la vittima, offrendola poi formalmente come Ostia all'eterno Padre. Vi sarebbero due azioni distinte nella redenzione: una del Cristo, l'altra della Vergine, unite nell'accettazione unica dell'Eterno Padre.

Altri teologi infine non volendo sdoppiare l'azione redentiva, mettono in rilievo l'influsso morale della Vergine (mediante i suoi atti meritori e specialmente per il suo consenso alla morte del Figlio) nel determinare la volontà umana del Cristo ad offrirsi per tutto il genere umano.

Dopo questa dettagliata scorsa storica, gli autori concludono in favore della terza opinione, nella formulazione più completa dei teologi recenti, perchè essa: 1) salva meglio l'unità dell'azione redentiva; 2) contiene, in maniera più ordinata e più sintetica, gli elementi delle altre due: l'idea della Vergine generatrice e madre dei viventi e tutto il complesso di dolori e oblazioni della Madonna, incorporati alla redenzione tramite la volontà del Cristo; 3) dà maggior risalto al parallelismo biblico tra Eva e Maria, impernandolo su un contrapposto influsso morale: di Eva sul primo peccato, di Maria sulla sua cancellazione.

Il P. FLICK (N. 4), in un breve ma sostanzioso articolo, esamina le grandissime difficoltà che nascono dall'applicazione della ipotesi trasformista all'uomo, riguardo al dogma del peccato originale: in quanto un trasformismo antropologico monogenico, quale sembra richiesto dal dogma, presenta difficoltà insormontabili dal punto di vista scientifico; e qualsiasi poligenismo, che neghi la discendenza del genere umano da una sola coppia, sembra inconciliabile con la dottrina del peccato originale, quale ci è presentata dalla rivelazione e dalla dottrina della Chiesa.

Non è tuttavia parsa impossibile a qualcuno la speranza di un accomodamento, con l'affermarsi di una minore rigidità nell'interpretazione teologica. Maggior larghezza interpretativa che potrebbe concludere a una di queste tre ipotesi. 1) Limitazione dell'universalità del peccato d'origine; 2) oppure, salvata la sua universalità, spiegarne la trasmissione per altra via che la generazione naturale; 3) o infine ammessane l'universalità per trasmissione generativa, interpretare Adamo, non come un individuo singolo, ma come una collettività.

Interpretazioni teologiche, alle quali d'altra parte sembrerebbe spianare la via una più larga esegesi dei primi capitoli del Genesi, che tenga maggior conto dei generi letterari.

Ma se anche i testi biblici potessero, astrattamente considerati, non repugnare al poligenismo, l'autore fa giustamente notare che, più che la possibilità astratta di interpretazione di questi testi, norma al fedele e al teologo, dev'essere la loro interpretazione autentica, data dalla Chiesa.

Ora dal confronto con la dottrina del peccato originale, definita a Trento, l'autore conclude a l'inconciliabilità delle tre ipotesi riferite sopra, con i decreti tridentini.

Perciò anche se i Padri del Tridentino non hanno inteso, con le loro definizioni, esplicitamente escludere il poligenismo, tuttavia la dottrina autentica, ch'essi definiscono, lo esclude di fatto; poichè la universale trasmissione del peccato originale del « primo uomo » Adamo a tutti i suoi discendenti, include necessariamente uno stretto monogenismo antropologico.

Degna di nota e, a nostro giudizio, perfettamente giustificata, è la nota critica che il P. BOYER (N. 2-3) dedica al libro « Surnaturel » del P. de Lubac.

Non potendo riferire tutte le pertinenti e interessanti precisazioni su punti connessi (quale per es. l'interpretazione del desiderio naturale etc.) accenniamo solo brevemente alla critica di quella, che può considerarsi la tesi principale del libro in questione: la negazione della possibilità di una natura pura, di una natura umana, cioè, che, di fatto, non sarebbe destinata come a suo fine proprio, alla visione dell'essenza divina. Negazione cui positivamente corrisponde l'affermazione che l'ordinazione necessaria dell'uomo alla visione divina, come a suo fine unico possibile, non toglie che questa visione rimanga soprannaturale.

Dopo alcune precisazioni che tendono a ristabilire il genuino concetto teologico di natura pura, e dopo aver provato che questa idea non è così recente nella storia della teologia, come il P. de Lubac vorrebbe far credere, ma che risale, oltre S. Tommaso, al pensiero patristico, l'articolista mostra che la posizione dottrinale suddetta porta logicamente alla negazione del soprannaturale, quali si siano le intenzioni e le affermazioni dell'autore.

Se difatti una natura non ha che un unico fine possibile, senza del quale essa non è nemmeno concepibile, non può sostenersi che questo fine superiore tale natura o che la sia soprannaturale; ma dovrà dirsi che è proprio il suo fine naturale, da essa richiesto e che Dio deve a se stesso di concederle. Non è un dono gratuito, almeno in un senso che sia più forte di semplice dono naturale.

Nè si salva la sua soprannaturalità, ammettendo che questo fine unico non possa essere conseguito dalla natura se non con mezzi e aiuti veramente soprannaturali. Tale posizione infatti è contraddittoria: privata dei mezzi necessari per tendere efficacemente al suo unico fine, la natura sarebbe in uno

stato violento, anormale, inordinato. L'azione efficiente di Dio, che crea tale natura, sarebbe in contraddizione con la sua azione finalizzante.

Privando la natura di una sua consistenza di una benintesa assolutezza, non si contribuisce all'esaltazione del soprannaturale, ma si giunge logicamente alla sua soppressione.

Di fronte a nuovi orientamenti, a tendenza spiccatamente umanistica, P. LANZ (N. 1) mette in valore la funzione ineliminabile della mortificazione volontaria, estesa anche ai così detti « valori umani altissimi ».

Solo una genuina e integrale nozione della perfezione cristiana può salvare da equivoci perniciosi e fondare un sano umanesimo spirituale.

Nota critica soda e quanto mai equilibrata, che servirà di sicuro orientamento a quanti si interessano della questione.

In campo filosofico, notiamo che l'articolo di P. HOENEN (N. 1) è stato ripreso in un libro pubblicato a parte e che l'articolo di P. NABER (N. 2-3) sulla filosofia di Eidegger, verrà completato da un seguente nei prossimi numeri.

L'articolo di P. SELVAGGI (N. 2-3) riproduce il testo di una conferenza, tenuta all'Istituto di Studi Filosofici di Bologna. Intento dell'autore è di saggiare, alla luce della filosofia aristotelica, le innovazioni sul concetto di tempo, che sono, nella fisica moderna, frutto della teoria einsteiniana della relatività.

Perciò dopo aver storicamente tracciate le ragioni che portarono alla formulazione del principio di relatività, esamina più dettagliatamente le nuove idee rivoluzionarie circa la nozione di tempo, ch'essa logicamente include: 1) relatività del tempo, con la conseguente rinuncia di ogni assoluto nei concetti di simultaneità, priorità, posteriorità, durata temporale; 2) la fusione di spazio e tempo, nel concetto di spazio quadrimensionale (o cronotopo) di Minkowski.

A questa concezione relativistica oppone poi la classica concezione aristotelica del tempo, deducendola dalla nozione di moto (inteso come divenire fluente, fusione di atto e di potenza) del quale il tempo è misura secondo il primo e il dopo. E' il tempo intrinseco delle cose, il « tempo proprio » dei moderni: non realtà sussistente, nè semplice percezione intellettuale, ma la stessa realtà del moto, numerata dal nostro intelletto.

Per Arist. il tempo è essenzialmente eterogeneo allo spazio, come il divenire all'essere, ma nella sua teoria il cronotopo di Minkowski prende un senso accettabile, come continuo spaziale temporale, se per spazio « s'intende la sostanza reale ed estesa, soggetto delle continue variazioni reali e per tempo la realtà stessa del moto » (p. 350).

Partendo da questo concetto di tempo oggettivo, possiamo facilmente arrivare alla nozione di simultaneità temporale, come compresenza (o correità) di due moti, secondo un loro determinato momento. Così concepita, la simultaneità è qualche cosa di assoluto: relazione reale, indipendente dalla nostra conoscenza.

La difficoltà pratica di determinare la simultaneità importa una relatività nelle misurazioni; sperimentalmente essa è solo un concetto limite; in ciò la relatività ha perfettamente ragione. Ma negare per questo l'oggettività di una simultaneità assoluta, sarebbe un passaggio illegittimo dalla non misurabilità alla non esistenza.

Analogo ragionamento potrebbe farsi per il concetto di priorità e distanza temporale.

Ma il concetto di contemporaneità ci porta al concetto di tempo assoluto, unico, universale e infinito, nel quale tutti i tempi particolari sarebbero contenuti.

Se gli aristotelici l'ammettevano già solamente nel senso di scelta di un moto (sfere celesti) reale, come termine di paragone, cui riferisce la simultaneità degli altri moti, la rivoluzione copernicana e la fisica moderna hanno dimostrato definitivamente che esso non possa essere che un ente pura-

mente immaginario, da escludersi anche come espressione matematica nelle equazioni della meccanica (trasformazioni di Lorentz).

Questi semplici accenni di un confronto molto più dettagliato tra fisica moderna e aristotelismo, forse sono sufficienti a giustificare la conclusione dell'autore sulla vitalità della dottrina aristotelica « che di fronte alle esigenze più moderne della relatività einsteiniana offre forse una impensata possibilità di interpretazione filosofica di dati della scienza;... integrandoli dal punto di vista intellettuale » (p. 356).

Di interesse storico dottrinale, i due articoli di SOHIER che fanno rivivere la figura di un teologo e controversista gesuita, assai noto al suo tempo: il P. Egidio Estrix (1624-94). Dopo aver in un primo articolo (N. 2-3) delineata la figura storica del personaggio nel suo quadro dottrinale e polemico, in un secondo (N. 4) l'A. espone dettagliatamente qualcuna di esse, riproducendo il pensiero abbastanza originale dell'Estrix sulla funzione della volontà nelle adesioni intellettuali, con particolare riguardo alla psicologia della fede.

Due articoli di P. PELSTER desteranno interesse per gli studiosi medioevalisti. Il primo (N. 1) si occupa del gruppo dei quodlibeti tomistici, dal Quod. 7 al Quod. 12, in particolare del Quod. 9, di cui prova definitivamente l'autenticità. Un prossimo articolo ne stabilirà la data di composizione. Il secondo (N. 2-3) studia il *Correctorium* primitivo di Guglielmo de la Mare (*Declarationes*) contenuto nel manoscritto Assisi 174.

Si ammetteva comunemente che il *Correctorium* di de la Mare fosse identico alle *Declarationes* dello stesso, che sono raccomandate ai Frati Minori in una lettera del loro Generale Bonagratia (1282). In base a questa opinione il 1282 veniva dato dopo Ehrle, come terminus ad quem della data di composizione del *Correctorium*.

In base all'esame del suddetto manoscritto, il Pelster ritiene invece che le *Declarationes* devono essere considerate uno scritto anteriore dello stesso de la Mare, che sarebbe servito di preparazione al posteriore *Correctorium*.

Ne segue che la data di composizione del *Correctorium* dev'essere spostata, con il 1282 come termine a quo.

Questa opinione ha provocato alcune critiche fondamentali di un altro specialista, il Glorieux in *Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale*, XV (1948) pp. 182-84.

A. M.

MARIANUM — (Ephemerides mariologiae) 1947

Fasc. I-II — Januarius-Aprilis :

J. BITTREMIEUX — *La mariologie de 1942 à 1945*, pag. 3; J. B. CAROL O. F. M. — *Testimonia saeculi XVIII de beata Virgine co-redemptrice*, pag. 37; M. GORDILLO S. J. — *L'assunzione corporale della SS. Vergine madre di Dio nei teologi bizantini* (sec. X-XV), pag. 64; G. M. ROSCHINI O. S. M. — *Il primo principio della Mariologia*, pag. 90; G. M. BESUTTI O. S. M. — *Note di bibliografia Mariana*, pag. 115.

Fasc. III-IV — Julius-December :

WU CHING HSIUNG GIOVANNI — *Il culto alla Madonna in Cina*, pag. 141; RUM ALBERTO, S. M. — *La regalità di Maria in S. Luigi Grignon de Montfort*, pag. 148; CAROL JUNIPERUS BAPTISTA, O. F. M. — *Romanorum Pontificum doctrina de B. V. corredemptrice*, pag. 161; PAZZAGLIA LUIGI M., O. S. M. — *La Madonna nelle sacre rappresentazioni*, pag. 184; BONNEFOY JEAN BAPTISTE, O. F. M. — *Les interprétations ecclésiologique du ch. XII de l'Ap.*, pag. 208; BERARDO SOSTEGNO M., O. S. M. — *Saggio della Mariologia di P. C. Shguanin O. S. M.*, pag. 237; DI ROSA MARIO, O. M. I. — *Schiavitù, adozione, abbandono*, pag. 248; PAZZAGLIA LUIGI M., O. S. M. — *La Madonna*

di Hall Cain, pag. 254; ROESCHINI GABRIELE M., O. S. M. — *La definibilità dell'Assunzione*, pag. 260.

La teologia mariale che nel secolo XVII aveva raggiunto un grande splendore, segna invece un notevole regresso nel sec. XVIII. Scendendo ad un argomento particolare, quello della *Corredenzione della B. Vergine*, gli autori che espressamente ne trattano sono pochi, più numerosi invece quelli che ne parlano di sfuggita, ma spesso anche con poca accuratezza.

Il CAROL, nella prima parte del suo articolo (fasc. I-II), la più lunga e la più importante, riporta alla lettera le sentenze dei vari teologi che hanno studiato ex professo la questione, riassumendone il contenuto teologico in una frase tecnicamente scolastica. Alla dottrina di S. Alfonso de' Liguori, molto differentemente interpretata da recenti autori, è riservata un'accurata analisi, che porta il Carol ad un giudizio mediano tra i due estremi: sembrar *probabile* che il Santo Dottore abbia almeno sostanzialmente sostenuto la odierna dottrina di Maria Corredentrice, cioè dell'immediata cooperazione alla Redenzione oggettiva.

Dovendosi però trovare gli argomenti più validi per fondare la dottrina della Corredenzione della B. Vergine e per definirne con precisione i contorni, è di massima importanza interrogare l'infallibile magistero dei Romani Pontefici. Il CAROL in un altro articolo (fasc. III-IV), dopo aver messo a punto la questione e accennato al metodo da seguire, esamina i documenti degli ultimi Papi.

Sembra all'articolista, salvo meliori iudicio, che Pio IX possa venir invocato come patrono della dottrina che professa l'immediata cooperazione della B. Vergine alla Redenzione oggettiva, mentre è probabilissimo che Leone XIII pensi alla Corredenzione di Maria in senso stretto. Circa il pensiero di Pio X, invece, è ancor viva la discussione dei teologi, perchè alcuni vogliono che il Sommo Pontefice insegni soltanto il *concorso alla Redenzione soggettiva*, mentre altri sostengono che esso vendichi alla B. Vergine la *cooperazione prossima e immediata alla Redenzione oggettiva*. Esposti gli argomenti delle due sentenze, il Carol conclude che non si può stabilire con certezza il pensiero del Pontefice, però essere abbastanza (*valde*) probabile intendere una Corredenzione in senso stretto. Molto più esplicita è la dottrina di Benedetto XV, che si può interpretare solo nel senso di cooperazione prossima e immediata alla Redenzione oggettiva. Lo stesso affermò a più riprese Pio XI.

Dopo l'ulteriore critica al valore dei documenti e delle affermazioni pontificie, il Carol conclude dicendo, che finchè non sia provato il contrario con validi argomenti, stimiamo che la dottrina dell'immediato intervento della Madre di Dio nella Redenzione oggettiva sia corroborato dal pensiero dei recenti Pontefici, se si eccettua la certezza nella dottrina esposta da Pio X.

Dell'assunzione corporale della SS. Vergine nel pensiero dei teologi bizantini dei sec. X-XV si era già occupato con la competenza abituale M. Jugie, il quale però concludeva in un senso negativo. Il GORDILLO (fasc. I-II), intraprende lo stesso lavoro per arrivare invece ad una conclusione positiva, cioè che tutti i teologi bizantini di questo periodo sono unanimi nel professare la resurrezione e la glorificazione corporale della Madre di Dio.

Elencati gli autori, il G. passa ad un attento esame del contenuto dottrinale di molte testimonianze, soffermandosi in modo particolare sui luoghi controversi, per spiegarli, con l'aiuto di una ricca documentazione di luoghi paralleli, in senso favorevole all'assunzione corporale. Dimostrata la sua tesi, l'articolo è chiuso con la serie di argomenti sui quali gli orientali fondano la dottrina del privilegio mariano. Questo, in definitiva, *apparterrebbe di diritto alla perfezione dovuta alla Vergine Madre di Dio*.

La competenza dell'autore in materia di Teologia orientale, il ricco apparato scientifico, e l'argomentazione sempre suffragata da testimonianze autentiche non fanno che aumentare l'importanza oggettiva di questo capitolo di teologia positiva.

Il ROSCHINI (fasc. I-II), dopo aver accennato all'importanza della questione riguardante il primo principio della Mariologia, dipendendo da esso tutta la struttura sistematica e metodologica della medesima Mariologia, e alla sua difficoltà, espone le sentenze dei diversi autori.

Alcuni studiosi mettono in dubbio o addirittura negano l'esistenza, non già di idee madri, ma di un primo principio unico mariologico, perchè la Mariologia è una parte integrante della scienza teologica. Tra i molti autori che ammettono l'esistenza di un principio mariologico, un gruppo sostiene l'esistenza di un principio primo *semplice*, identificato o nella *Maternità Divina* (così pensano anche i PP. Llamera e Gagnebet, dei quali vien riferita per esteso la dottrina), o nella *Seconda Eva*; un altro gruppo sostiene un primo principio mariologico *complesso*, ossia la Divina Maternità congiunta con la corredenzione o con la maternità spirituale; un terzo infine ritiene necessario ammettere due principi, cioè la divina Maternità e la cooperazione alla Redenzione.

Dopo una breve critica alle precedenti opinioni, il Roschini passa alla esposizione del suo punto di vista, che vuol essere la formulazione del primo principio mariologico capace di eliminare tutte le divergenze. Questo: *La Maternità universale di Maria, vale a dire: Maria è Madre di Cristo (l'Uomo-Dio) e del suo corpo mistico, del Creatore e delle creature. Ossia: è Madre universale. Questo principio mi sembra formalmente uno e virtualmente complesso, in quanto cioè nella Maternità universale son compresi tutti, sia il Creatore che le creature. E lo dimostra, con argomenti però non per tutti pacifici, (per es. coll'argomento del motivo formale dell'Incarnazione, che per il Roschini non dipende dalla Redenzione degli uomini...).*

Discussione scolastica tendente a chiarire un problema metodologico, più che dottrinale.

Il ROSCHINI, nell'ultimo fascicolo, si occupa anche egli della definibilità dell'Assunzione.

In un articolo apparso in *Ephemerides Theologicae Lovanienses* (1947, 5-35) il prof. Coppens, dopo aver analizzato la via da seguire e le varie prove scritturistiche, patristiche e teologiche comunemente adottate, concludeva alla *inopportunità* della definizione di questo Mistero Mariano.

Il Roschini, dopo una rapida ma completa sintesi dell'articolo, con solida argomentazione ribatte punto per punto lo studio del Coppens, rilevandone spesso le deficienze, concludendo a sua volta con ragione, che l'Assunzione corporale è definibile.

Articolo che ha tutto il suo valore nelle difficoltà che vi sono ricordate, e nella loro soluzione. Inoltre non mancano importanti rilievi di carattere metodologico sui principi e sul modo che regolano la definibilità di una verità di fede.

L'articolo del BONNEFOYS (fasc. II-IV) sulle interpretazioni ecclesiologiche del cap. XII dell'Apocalisse, non è che una confuta di tutte le identificazioni della Donna (Mulier) con la Sinagoga o con la Chiesa o con la Comunità del popolo di Dio. E' vero che tutto ciò si fonda sull'autorità dei SS. Padri, tuttavia non mancano, specialmente tra i più recenti, quelli che sostengono che la vera interpretazione è quella Mariologica. Questo è il punto cui voleva arrivare il Bonnefoy; e cerca, al termine dell'articolo, di sciogliere le non poche difficoltà che si possono presentare contro questa soluzione.

V. A.

EPHEMERIDES CARMELITICAE — (I) 1947

N. 1.

GABRIEL DE SAINTE MARIE-MAGDALEINE — *Le problème de la contemplation unitive*, 5/53. ENRICO DI S. TERESA — *Il desiderio naturale della visione di Dio e il suo valore apologetico secondo S. Tommaso*, 55/101. JUAN DE JESÙS MARÍA — *Francisco de Vitoria, conciliarista?* 103/147. *Id. Las anotaciones del codice*

de Sanlúcar son de S. Juan de la Cruz? 154/161. BENNO A S. JOSEPH — *Bibliographiae S. Joannis a Cruce specimen*, (1891/1940) 163/209.

N. 2.

GUSTAVE THIBON — *Quelques réflexions sur l'idée de progrès spirituel et moral*, 227/243. GABRIEL DE SAINTE MARIE - MAGDALEINE — *Interprétation théologique de la contemplation unitive*, 245/277. TERESIUS A S. AGNETE — *De natura fidei theologiae secundum Salmanticenses*, 279/311. JUAN DE JESÙS MARIA — *El valor crítico del texto escrito por la primera mano en el codice de Sanlúcar de Barrameda*, 313/365. BENNO A S. JOSEPH — *Bibliographiae S. Joannis a Cruce specimen* (1891/1940) 367/381.

P. ENRICO di S. Teresa (N. 1) in un lungo articolo riprende l'annosa e spinosa questione del desiderio naturale della visione di Dio, distinguendo l'aspetto apologetico da quello teologico. Il teologo considerando il desiderio naturale « come il punto d'inserzione del fine soprannaturale nelle aspirazioni della natura alla propria perfezione », deve risolvere « l'apparente antinomia tra aspirazione naturale e fine soprannaturale » (p. 56). Considerazione che implica delicatissimi problemi, acuiti soprattutto dall'eresia di Baio e Giansepio. L'apologeta invece « prescinde da questo problema speculativo » e trova nel desiderio naturale « un punto d'appoggio per dimostrare col solo lume della ragione che la visione di Dio non può essere impossibile all'intelletto creato » (p. 56). L'articolo si divide in due parti: nella prima espone brevemente le fasi storiche della questione; nella seconda il pensiero di S. Tommaso. L'A. accetta il punto di vista del P. Roland Gosselin o. p. per il quale l'argomento di S. Tommaso « fa perno non su un asserito desiderio innato della visione di Dio, ma sul desiderio di conoscere insito in ogni intelligenza » (p. 73). Della visione di Dio non può aversi che un desiderio elicito, ma esso è legato al desiderio innato di conoscere. La conclusione dell'A. è dunque: « l'argomentazione di S. Tommaso si svolge appoggiandosi a due desideri, l'uno innato, l'altro elicito, e fa leva sulla legittimità dello sviluppo del primo nel secondo » (p. 101). Molto opportunamente però l'A. ha premesso: « pretendere che in una questione così dibattuta come la presente una conclusione qualsiasi possa contentare tutti, è ingenuo » (p. 55).

Il P. JUAN de Jesùs María (N. 1) esamina la posizione del grande teologo domenicano spagnolo Francesco de Vitoria nei confronti della corrente conciliarista, di quella corrente teologica cioè che insegnava la supremazia della Chiesa universale (e quindi del Concilio) sul Papa. Il Vitoria era studente alla Sorbona quando più accanita ferveva la lotta incentrata attorno al conciliabolo di Pisa del 1511. Dall'esame accurato della *Relectio* « secunda de potestate ecclesiastica » e del « *De potestate Papae et Concilii* » risulta che il Vitoria fu decisamente anticonciliarista e difensore della autorità suprema del Papa, anche se alcune sue proposizioni possono sembrare, a prima vista, di tendenza opposta. Il Vitoria, preoccupato per gli impedimenti posti dalla Curia romana alla riforma, auspicava un concilio che con « decreti irritanti » dai quali cioè nemmeno il Papa potesse dispensare, riformasse la Chiesa. Però tali decreti irritanti, come li intende il Vitoria, potevano in realtà essere tolti, o subire dispense da parte del Papa, ma ciò facendo egli avrebbe peccato andando contro il bene della Chiesa.

Che il progresso dell'umanità sia necessario e indefinito, nota il THIBON (N. 2), è un'idea moderna, stranamente contrastante col modo di pensare greco-romano. Essa misconosce i limiti dello spirito e del cuore dell'uomo. Il progresso, infatti, non avviene per addizione di una conquista all'altra, ma per sostituzione di uno stato di vita ad un altro. Storicamente assistiamo al succedersi di varie civiltà che fioriscono e scompaiono: cicli culturali. Questo per il progresso in genere. Se ci limitiamo al campo morale-religioso vediamo, dopo il cristianesimo, un innegabile progresso almeno nel modo di

agire esterno e visibile, anche se altrettanto non si può dire dei costumi intimi. La tratta delle bianche, lo sfruttamento dell'operaio, le distruzioni belliche moderne, forse non sono, intrinsecamente, migliori della schiavitù e degli orrori antichi, anche se esternamente non rivestono un uguale carattere ripugnante. E' necessario perciò per un vero progresso morale-religioso vivere intimamente la religione cristiana e formare non l'ipocrita fariseo, ma il cristiano convinto, che unisce il sentimento interno all'agire esterno.

Il P. GABRIELE in due poderosi articoli studia il problema della contemplazione unitiva, partendo, oltre che dai principi teologici, anche dai dati psicologici tanto importanti nella sistematica della teologia spirituale. Il maestro seguito è, più che S. Teresa, S. Giovanni della Croce. Occorre, dice l'A. (N. 1), risolvere una questione preliminare: ha espresso il Santo il suo pensiero completo sul problema posto? Il quesito ha la sua ragione di essere, perchè se nella «Salita del monte Carmelo» si propone più volte di trattare a fondo la questione, di fatto non l'ha mai sviluppata. L'autore risolve la difficoltà ricorrendo al II° libro della «Notte oscura», ove il Santo narra l'origine della contemplazione unitiva, e attraverso il «Cantico spirituale» e la «Viva fiamma d'amore» ove ne determina gli oggetti e la struttura. Nel secondo (N. 2) articolo il Padre cerca di integrare l'esperienza di S. Giovanni con le interpretazioni teologiche più sistematiche fornite dai teologi soprattutto Carmelitani. Distinguendo la contemplazione unitiva «negativa» dalle varie forme della «positiva» l'A. crede che la prima si possa spiegare sufficientemente attraverso l'azione dei Doni dello Spirito Santo, previa naturalmente l'unione fruitiva della volontà. Nella seconda invece intervengono molto più attivamente i vari carismi col loro modo proprio d'agire, senza escludere però che possa sorgere anche per il solo influsso dei Doni, sempre presupposta l'unione fruitiva della volontà.

La fede è virtù teologale soprannaturale *quoad substantiam* per ragione sia dell'oggetto formale quod che dell'oggetto formale quo. Il Padre TERESIO, (N. 2) premesse queste nozioni, si dilunga a esaminare la dottrina dei Salmanticensi sulla fede considerata non in se stessa — ordine statico —, ma in rapporto al proprio atto — ordine dinamico —. E' necessario che la fede, *in ordine exercitiis*, termini necessariamente prima a Dio anche quando considera verità riguardanti le creature? Vari teologi rispondono affermativamente, il Padre Teresio invece, seguendo i Salmanticensi, lo nega provando a lungo la sua tesi e sciogliendo le difficoltà degli avversari.

Il «Cantico Spirituale» di S. Giovanni della Croce ci è giunto in due redazioni: la prima di 39 strofe, la seconda di 40. Anche la seconda redazione contenuta nel codice di Sanlúcar de Barrameda si deve attribuire al Santo? No, ha detto ultimamente il monaco benedettino dom Filippo Chevalier; sì, risponde e prova il Padre JUAN (N. 1). Lo stesso Padre (N. 2) esamina lungamente e accuratamente il codice di Sanlúcar come fu scritto dalla prima mano, escluse le aggiunte, spiegazioni ecc. La trattazione è condotta con consumata perizia critica, per sapere quale valore critico sia da attribuire a detto codice. La conclusione è che le buone varianti del codice sono dovute allo stesso S. Giovanni della Croce, e quindi il codice merita ogni stima.

Dal 1891, terzo centenario della morte di S. Giovanni della Croce, si è molto intensificato lo studio della dottrina spirituale del Santo. Molto opportuno giunge il lavoro del Padre BENNO che vuol recensire tutta questa produzione letteraria. I limiti della bibliografia sono fissati da due date 1891-1940, anche se qualche lavoro del 1890 e altri dopo il 1940 vengono o verranno segnalati. Lo studio sarà diviso in due parti: edizioni e traduzioni delle opere del Santo, e Studi sulla sua dottrina o ispirati da essa. In questi due primi articoli (N. 1 e 2) vengono recensite le edizioni e traduzioni nelle varie lingue;

M. G.

SOPHIA — Anno XV - 1947

I — Gennaio - Marzo

GIULIO AGRESTI — *Uno sguardo alla recente produzione italiana di Filosofia teoretica* (1943-1946) pp. 7-13; CARMELO FERRO — *Rassegna della filosofia italiana nel 1946* (*Storia della Filosofia*), pp. 14-24; CARMELO OTTAVIANO — *Intorno alla «Metafisica dell'essere parziale»*, pp. 43-49; ANNIBALE PASTORE — *Autocoscienza e intuizione lirica in T. Campanella*, pp. 50-59; VINCENZO DE RUVO — *Saggio di critica storiografica: possibilità e significato della storia letteraria*, pp. 60-71.

II — Aprile - Giugno

GAETANO CAPONE BRAGA — *Il problema della sostanzialità degli enti*, pp. 147-164; TIMOTHEUS BARTH — *De problemate univocationis apud J. Duns Scotum*, pp. 173-181; RAMON CENAL — *Filosofia española contemporanea* (1940-1946) pp. 182-191; EMILIA NOBILE — *Il bimillenario della morte di T. Lucrezio Caro*, pp. 210-212.

III-IV — Luglio - Dicembre

FRANCESCO SEVERI — *Matematica e Filosofia*, pp. 269-279; A. MAROS DELL'ORO — *La matematica della natura*, pp. 280-284; CARMELO OTTAVIANO — *Il vero significato della relatività galileiana del movimento*, pp. 285-330; LUIGI FANTAPPIÈ — *Visione unitaria del mondo e della vita*, pp. 331-346; ALBERTO MOCHI — *La scienza positiva e la morale*, pp. 352-365; DANTE FANTUZZI — *Arte e matematica*, pp. 365-371.

A. PASTORE (fasc. 10) mette in evidenza la geniale originalità dell'autocoscienza di Campanella, e accentua la profonda differenza che separa la « notizia sui » di Campanella dal « cogito » di Cartesio. Cartesio dice: *io penso*; Campanella: *io mi penso*. L'autocoscienza cartesiana è ancora generica; è la umanità in genere che si pensa (sotto quest'aspetto il « cogito » precede e prepara l'*io penso* di Kant); l'autocoscienza di Campanella invece è personale, intima: è l'individuo singolo che appassionatamente si pensa.

Il dramma dell'esistenza individuale, concreta, può essere estraneo al cogito, troppo razionalistico, di Cartesio, non però alla « notizia sui » di Campanella, che è tutto un *sentirsi*. In questa autocoscienza trova la sua ragione esplicativa, l'intuizione lirica e la poesia di Campanella, in cui la filosofia fiorisce dalla poesia e la poesia rifiorisce dalla filosofia. Per questo l'A. condanna quei critici che vogliono assolutamente e in ogni caso separare l'intuizione lirica dal mondo della concezione filosofica.

Una certa dose d'intuizione filosofica non sarà mai lecito escludere dalla poesia del Campanella, per la ragione che, mentre in altri il grido lirico erompe dal sentimento senza più; in lui erompe dal sentimento del pensiero, e come tale incarna il vero entusiasmo filosofico.

Il problema della sostanza è affrontato da G. CAPONE BRAGA (fasc. 2).

Dopo un lungo esame di numerosi tentativi di soluzione fatti da Locke al Rosmini, conclude che la soluzione più coerente e più attendibile non può essere formulata che nel quadro dell'Idealismo oggettivistico platonico-peripatetico (e quindi, dice l'A., agostiniano-tomistico). La sostanza non è, nè può essere quel nucleo materiale che la mente volgare cerca sotto le qualità sensibili; ma è l'*idea realizzata* nel particolare dello Spirito infinito. Quindi la sostanza è principio *ideale* e simultaneamente *reale*, perchè attuato nell'essere, di cui costituisce l'elemento unitario e formale.

Questa soluzione sfugge nel processo all'infinito (sostegno del sostegno etc.) perchè fonda in ultima analisi la sostanza nello Spirito assoluto; ne afferma la perfetta conoscibilità contro l'inconoscibile « non so che » di Locke; evita l'innatismo del Rosmini, perchè la pone come immanente nel singolare

e definisce il principio di sostanza come legge non del puro pensiero, ma anche del reale.

Dottrina che la Scuola ha sempre insegnato e difeso, e che tre secoli di Idealismo non sono riusciti nè a far dimenticare, nè a superare.

T. BARTH (fasc. 2^a) descrive l'evoluzione che il concetto di univocità ha subito in Scoto. Seguendo Aristotele e soprattutto Boezio, la quasi totalità degli Scolastici anteriori a Scoto limitava l'univocità all'ordine puramente predicamentale e predicabile. E' merito proprio di Scoto averla estesa anche all'ordine trascendentale. Quest'estensione ebbe quale conseguenza la tripla divisione che egli propone dell'univocità in fisica, metafisica, logica.

Nella prima rientrano le unità specifiche; nella seconda le unità generiche; nella terza le unità trascendentali.

In un lungo articolo (fasc. 3-4) C. OTTAVIANO esamina il principio della relatività galileana, e espone ampiamente criticandola, la teoria della relatività di Einstein, quale risulta soprattutto dalla memoria: *Zur Elektrodynamik bewegter Körper*, in cui per la prima volta la teoria fu esposta e che rimase immutata nelle opere successive.

In sostanza la critica dell'OTTAVIANO si fonda sulla distinzione di *apparire* e *essere*, apparenza e realtà.

I fatti sono innegabili. A un osservatore in quiete, o collocato in un sistema in quiete, lo spazio di un corpo in movimento appare dilatarsi, e il tempo contrarsi; una sfera in moto appare allo stesso osservatore come un ellissoide; una nave di spedizione lunga 230 m. lanciata dalla stessa attraverso lo spazio cosmico alla velocità metà di quella della luce, *appare* durante il percorso lunga 200 m. etc. etc. Questi fatti però non giustificano la conclusione che in realtà le cose stiano veramente così: cioè che la sfera sia *in sè* un ellissoide; che la nave di 230 m. diventi di 200 m. etc. L'illusione sarebbe un puro sofisma arbitrario, confondendo l'*apparire* all'osservatore con l'*essere* delle cose *in sè*; sarebbe come se uno diventato daltonista, concludesse da questa sua anomalia soggettiva che il cielo è diventato *in sè* verde. Critica dunque di carattere essenzialmente filosofico, fondata sul principio di un sano realismo, che senza voler interferire nel campo della matematica pura, può servire a una sempre più stretta collaborazione tra scienza e filosofia, quale l'A. insistentemente propugna e caldamente si augura.

Merita di essere segnalato, anche se la dottrina che ne forma l'oggetto è stata più diffusamente trattata nel suo libro *«Principi di una Teoria unitaria del mondo fisico e biologico»*, l'art. del matematico L. FANTAPPIÈ per la sua originalità: (fasc. 3-4). Dall'esame matematico delle equazioni relativistiche e ondulatorie, che costituiscono le leggi fondamentali di tutto l'universo naturale, l'A. deduce la divisione di tutti i fenomeni in: *entropici* e *sintropici*, i primi regolati dal principio della causalità meccanica e dall'entropia; gli altri dal principio di finalità e dalla differenziazione.

Questa divisione gli permette di raggiungere una visione unitaria del mondo sia fisico che biologico.

L'aver fatto rientrare nella scienza la finalità può segnare certo un grande progresso; però riteniamo che una visione veramente umanitaria dell'universo fisico-biologico difficilmente potrà venirci dalla scienza. La matematica moderna è certo uno strumento meraviglioso e potente di ricerca scientifica; ma vi sono aspetti della realtà che sfuggono agli schemi matematici e alle equazioni più complesse della relatività e della meccanica ondulatoria.

Un sapere più alto e più comprensivo è necessario.

Una critica della teoria del Fantappiè si può vedere in: *La Civiltà Cattolica*. G. BOSIO — *Una nuova teoria unitaria del mondo fisico e biologico*. (1947, I, pagg. 371).

S. D. A.

UNITAS — (II) 1947

N. I°

C. BOYER — *La soumission au Pape*, 1-6; P. CHIMINELLI — *Il convito dell'unità*, 7-12; A. D. TOLEDANO — *Chrétiens unis pour la paix*, 13-19; L. LOZZA — *Usanze etiopiche nella confessione di Claudio*, 19-49; J. BOULIER — *Le droit international comme facteur d'unité*, 51-59; J. GILL — *The Church of England and Reunion*, 61-78; P. CHIMINELLI — *Moto ecumenico in seno al protestantesimo*, 79-98.

N. II°

P. CHIMINELLI — *In attesa del miracolo dell'unità cristiana*, 127-144; J. GILL — *The Church of England and Reunion*, 145-162; O. TESCARI — *Echi di Seneca nel pensiero cristiano e viceversa*, 171-181; N. LADOMERSZKY — *Il dogma dell'Immacolata Concezione nella Chiesa greca dopo la separazione*, 183-200.

N. III°

C. LOVERA DI CASTIGLIONE — *Correnti del pensiero russo sulla Chiesa e sull'unità*, 237-257; J. TH. DELOS — *Des bases actuelles de l'organisation juridique internationale*, 259-266; J. GILL — *The Church of England and Reunion*, 267-286.

N. IV°

CH. BOYER — *Le problème de la réunion des chrétiens*, 319-338; A. BRUNELLO — *La Santa Sede e l'unione delle Chiese*, 339-353; C. LOVERA DI CASTIGLIONE — *Orientamenti*, 355-367.

CH. BOYER (I° N.) rispondendo ai Protestanti che considerano « abietta » l'ubbidienza al Papa, rileva che i cattolici invece la considerano « come un atto di fede nella parola di Cristo che ha fatto di Pietro il fondamento della sua chiesa e che ha promesso di restare coi suoi fino alla fine dei secoli ».

Una delle maggiori difficoltà incontrate dalla Chiesa Etiopica nei tentativi di unione con la romana, fu data dalla pratica di alcune usanze che sembravano di influenza giudaica e la cui abolizione era richiesta per l'unione; esse sono: circoncisione, osservanza del sabato, astinenza dalle carni porcine. La « confessione di Claudio » è la spiegazione che dei punti incriminati ne dà l'imperatore Claudio (1540-59). La circoncisione non è un rito religioso, ma costumanza civile, come il tatuaggio ecc. presso altri popoli africani; l'osservanza del sabato è una tradizione risalente alla prima Chiesa, in nessun modo di origine giudaica; l'astinenza dalle carni suine non è obbligatoria, ma libera e quindi senza alcun legame con le prescrizioni giudaiche. Gli studiosi si sono chiesti se le spiegazioni date da Claudio siano storicamente esatte o se abbiano travisato la realtà. Molti antichi e moderni ne difendono l'esattezza; altri, soprattutto i missionari gesuiti dei secc. XVI e XVII ne contestano la veracità. La Chiesa ripetutamente ha giudicato sfavorevolmente tali pratiche condannandole (1439, 1514-15, 1637, 1839, 1866). Il LOZZA (N. I°) distinguendo il piano teorico da quello pratico, ammette l'esattezza della « Confessione di Claudio » sul primo, negandola invece sul secondo, poichè è difficile non concedere che in pratica non sussistessero mescolanze di superstizioni e che quindi tali pratiche non rivestissero un carattere in qualche modo religioso. Giustamente perciò la Chiesa le ha condannate essendo in pratica pericolose per l'integrità della fede.

Il TESCARI (N. II°) rileva varie concordanze di espressioni e di atteggiamenti tra S. Agostino e Seneca deducendone un influsso del pagano sul grande vescovo di Ippona; rileva infine in Seneca l'espressione « dies natalis » per indicare il giorno della morte, facendola derivare da influsso cristiano.

Anche dopo lo scisma fino al secolo XV, osserva il LADOMERSZKY (N. II°), la credenza nell'Immacolata Concezione, salvo due trascurabili eccezioni, si è conservata intatta nella Chiesa Orientale. A partire invece dal sec. XVI si manifestano varie opposizioni che vanno crescendo nel sec. XVII e, soprattutto, nel sec. XVIII fino a sfociare, dopo la solenne definizione del Dogma da parte di Pio IX (1854), in veementi proteste contro «l'innovazione della chiesa papale». All'invito di unione rivolto da Leone XIII, il patriarca Antimo VII nel 1895 rispondeva classificando il nuovo dogma fra le divergenze dottrinali tra le due chiese. Tra i vari motivi del mutato atteggiamento della chiesa Orientale, oltre ad un innegabile influsso protestante e, in parte, alle discussioni dei teologi occidentali, va posto in primo luogo «lo spirito di contraddizione» che anima l'opposizione orientale contro le precisazioni dottrinali della Chiesa latina.

CARLO LOVERA DI CASTIGLIONE (N. III°) per rintracciare l'origine delle nuove correnti religiose russe, si rifà naturalmente al grande teologo e storico Komiakow, capo incontrastato degli slavofili e padre del pensiero religioso russo contemporaneo. Il Komiakow, riprendendo la vecchia idea di riportare la «ortodossia» fuori dall'occidentalismo, considera la Chiesa non come società e organizzazione, ma come «vita» e organismo spirituale, derivante dallo amore e sfociante nell'unità. L'autore mette bene in risalto le incertezze, ambiguità e la incompletezza di tale posizione ecclesiologica.

Il padre GILL nei tre articoli (N. I°, II°, III°) esamina l'attività svolta dalla Chiesa d'Inghilterra in favore dell'unione a partire dalla conferenza di Lambeth del 1920 che emanò il famoso proclama o invito all'unità. L'autore espone accuratamente tutte le difficoltà incontrate sia all'interno della chiesa anglicana, coi relativi compromessi, sia da parte degli «ortodossi» e dei cattolici.

Padre BOYER (N. IV°) espone lo stato attuale dei tentativi di unione, le difficoltà contro cui ci si dibatte. Non vi può essere unità a spese della verità. I vari movimenti Faith and Order, Work and Life ecc. pur nella loro differente impostazione arrivano necessariamente a cozzare contro l'integrale unità di dottrina voluta dal Cristo. Nonostante le gravi difficoltà, non si deve disperare di arrivare in porto. Non è dato sapere il quando, bensì il come: se umanamente è quasi impossibile, a Dio tutto è facile. Unione ci sarà per l'intervento dello Spirito Santo.

Il BRUNELLO (N. IV°) esamina gli inviti fatti da Pio IX per arrivare alla unità, dalla prima lettera apostolica «In suprema Petri apostoli sede» del 6 gennaio 1848 diretta agli Orientali, fino alla lettera «Pervenerunt ad nos» dell'8 maggio 1876, diretta ai Ruteni, ricordando tutti gli inviti fra le due date, soprattutto quelli di partecipare al Concilio Vaticano diretti sia agli Orientali che ai Protestanti. Inviti pressanti male accolti dagli interessati, ma che formarono una grande corrente di simpatie verso di essi; i Papi successivi continueranno il lavoro sul terreno così preparato.

M. G.

HUMANITAS - 1947 (II) (I)

Segnaliamo gli articoli di maggior rilievo nel campo filosofico-teologico.

N. I°

V. DEL GAIZO — *Indirizzi filosofici e arte moderna* (p. 29).

(I) L'A. del presente spoglio, nuovo nella collaborazione sulla nostra Rivista, ha dato al suo resoconto un respiro e un tono molto diverso da quelli consentiti dalle esigenze tecniche di una Rivista delle Riviste. I suoi sunti però ci sono sembrati così ben fatti e interessanti che, in via di eccezione, abbia-

mo creduto di poterli pubblicare integralmente nonostante la loro ampiezza. Teniamo però a dichiarare che, con questa eccezione, non intendiamo creare precedenti e molto meno concedere privilegi o stabilire gerarchie tra le Riviste da noi recensite. (N. d. R.).

N. II°

A. CARLINI — *Il problema della scienza in Kant* (p. 152); A. PASTORE — *La rivelazione estetica dell'abate Brémond* (p. 168).

N. III°

S. CARAMELLA — *Neopositivismo e neoidealismo* (p. 261); N. CIUSA — *Augusto Comte e il tradizionalismo* (p. 268); A. OSTORERO-MAMEL — *Per un più chiaro concetto di «giustizia» nell'ordinamento giuridico* (p. 275).

N. IV°

G. PERA — *Il metodo di Dionigi il mistico nella ricerca della verità* (p. 355); V. DEL GAIZO — *Spunti tomistici per un'estetica moderna* (p. 373).

N. V°

B. SCHULTZE — *Saggi sulla psicologia dell'ateismo russo* (M. Bakunin) (p. 464); M. F. SCIACCA — *«Come bisogna concepire la filosofia?»* (p. 490).

N. VI°

L. STEFANINI — *Metafisica dell'arte* (p. 598); M. BENDISCIOLI — *La concezione marxista delle origini del cristianesimo* (p. 624); E. ONDEI — *Libertà e responsabilità* (p. 633).

N. VII°

E. PETERSON — *L'influsso di Kierkegaard sulla teologia protestante contemporanea* (p. 681); M. M. PHILIPON O. P. — *Fonti e metodo in agiografia* (p. 694); L. STEFANINI — *Metafisica dell'arte, II* (p. 706); B. VAN HAGENS — *La fisica e il determinismo della natura* (p. 715); J. MARITAIN — *La persona e il bene comune* (p. 732).

NN. VIII°-IX°

Questo numero doppio contiene le risposte al *referendum* sul tema *Occidente e Oriente russo* lanciato dalla rivista al principio dell'anno. Vi hanno collaborato ventinove Autori appartenenti a nove nazioni: K. ALGERMISSSEN, C. ANTONI, D. ATTIVATES, R. RESBALOFF, D. A. CARDONE, A. CARLINI, J. CHAIX-RUY, Y. CONGAR, A. CRONIA, S. L. DE' PAOLI, G. DE REYNOLD, G. DE RUGGIERO, J. EBBINGHAUS, G. FESSARD, W. GIUSTI, E. ISWOLSKY, R. JOLIVET, E. ONDEI, V. PLACHKOVSKY, A. POGGI, W. RÖPKE, B. SCHULTZE, C. SIMONA, E. SPINA, U. SPIRITO, A. VEGEZZI, G. VIVJANI, J. WAHL, A. G. WETTER (p. 785-900).

N. X°

M. F. SCIACCA — *Giudizio sulla filosofia contemporanea* (p. 956); B. VAN HAGENS — *Determinismo, indeterminismo e indeterminatezza* (p. 966).

N. XI°

M. GENTILE — *Regno dell'uomo, matematismo e meccanicismo* (p. 1059).

N. XII°

B. SCHULTZE — *Pensatori russi di fronte a Cristo*: V. Ivanov (p. 1139); M. F. SCIACCA — *Problematica blondeliana* (p. 1166); G. GEROLA — *Il problema estetico in J. M. Guyau* (p. 1180).

Il problema dell'estetica.

Il problema estetico viene trattato diffusamente nei due articoli di V. DEL GAIZO, (n. 1, pp. 29-37; n. 4, pp. 373-386) e in quello di L. STEFANINI (n. 6, pp. 598-610; n. 7, pp. 706-714).

Nell'articolo «Spunti tomistici per un'estetica moderna» il DEL GAIZO pone opportunamente in rilievo la perenne vitalità della filosofia tomista, la quale con la ricca virtualità dei suoi principi spiana la via alla soluzione dei più complessi problemi estetici. Anche in questo campo particolare di studi filosofici si può parlare d'una vera attualità del tomismo, che «sul piano esistenziale... perde la sua fisionomia inalterabile d'una filosofia del passato» (373). L'arte intesa come «*recta ratio factibilium*» non è irriducibilmente opposta all'attività creatrice dell'estetica moderna, se debitamente intesa. Al concetto di creazione è essenziale l'*ex nihilo*. L'uomo sarà quindi più propriamente un creatore quando opererà *come* traendo dal nulla: è ciò che avviene precisamente nella creazione artistica. L'attività creatrice della fantasia è pienamente giustificata dai principi della psicologia tomista.

Mentre, infatti, l'intelletto «*sine phantasmate non intelligit*», la fantasia «può prescindere dal senso, in quanto conosce *sensibilia exteriora in eorum absentia* e... componendo et dividendo format diversas rerum imagines, etiam quae non sunt a sensibus acceptae» (pp. 379-380). Naturalmente per San Tommaso la creatività umana è contenuta entro i limiti consentiti da una posizione dualistica, limiti naturali e quindi invalicabili. Tra i due estremi arte-tecnica, e arte-scienza o arte-filosofia sta l'arte «*recta ratio factibilium*» di S. Tommaso.

La definizione tomistica del bello «*id quod visum placet*» costituisce un altro punto di convergenza con l'estetica moderna. Il possesso gaudioso del bello non si ha che nella forma intuitiva della conoscenza. Ma anche qui c'è una profonda differenza tra la posizione di S. Tommaso e quella della estetica moderna. Nel tomismo, infatti, il bello ha un valore oggettivo, è «una proprietà delle cose trasformatasi lentamente in un valore spirituale» (p. 382). Il bello dell'arte vien quindi concepito come imitazione di quello della natura. La stessa estetica moderna, pur avendo trasferito il bello dall'esterno all'interno, non è riuscita a liberarsi da ogni residuo di oggettivismo (non per nulla il Croce deve distinguere la «comunicazione» dall'espressione). La posteriorità del bello soggettivo non toglie affatto nè sminuisce la autonomia propria della creazione artistica, poichè in tale creazione l'elemento esterno viene assorbito dall'artista senza residui: l'arte non può essere che se stessa. L'arte è ad un tempo autonoma ed eteronoma. E' autonoma a patto che autonomia significhi indipendenza e non frattura. «L'arte non può essere che bella o brutta (cioè essere o non essere arte) e... perciò la sua moralità o, meglio, la sua convenienza è in un certo senso la sua bellezza» (p. 385). «L'autonomia dell'arte è tutt'uno con la sua purità. Ma tale purità non degenererà nell'arbitraria teoria dell'arte pura, solo a patto di essere eteronoma, cioè intrinsecamente congiunta alla totalità della vita spirituale dell'uomo» (p. 384).

Si giunge così alla soluzione del problema tanto agitato dei rapporti intercorrenti tra arte e moralità. Se è vero infatti, come lo è, che l'arte in quanto arte astraе dalla moralità, non è men vero, per altro verso, che la arte, in quanto prodotto dello spirito, dell'anima umana, dev'essere morale. «Poichè non si dà nessun caso in cui l'arte non sia attività dello spirito, così non si dà nessun caso in cui essa possa sottrarsi alla perfezione specifica della personalità umana come tale, alla quale è intrinsecamente e indissolubilmente congiunta» (pp. 385-386).

L. STEFANINI, la cui competenza nei problemi estetici è ben nota in Italia, condensa in 13 punti le sue riflessioni veramente originali e profonde intorno al significato metafisico dell'arte («Metafisica dell'arte», n. 6, pagine 598-610; n. 7, pp. 706-714). L'articolo, steso con uno stile brillante, reca un notevole contributo che non può essere ignorato dai filosofi che lavorano all'elaborazione di una metafisica dell'arte. Ci limitiamo a riferire qui alcuni punti che riteniamo di maggior rilievo.

Tra l'arte e la religione v'è un vincolo di necessità o di semplice predilezione? L'arte non è legata indissolubilmente al contenuto: il contenuto, ad es. il motivo religioso, può essere oggetto di predilezione da parte dell'arte in certi periodi. Tale predilezione non ci autorizza tuttavia a stabilire

tra l'arte e il contenuto religioso un rapporto di necessità. Tuttavia un vero rapporto di necessità si può e si deve stabilire tra queste due forme, arte e religione, «fuori di un vincolo di predilezione che è troppo fragile quando sia affidato semplicemente a un legame contenutistico» (p. 599).

Su questo punto di importanza capitale s'accetra la riflessione filosofica dello Stefanini. Il metafisico, che non approfondisca l'intima natura di quella forma peculiare dell'attività umana che si rivela nell'arte, non potrà mai darci «un sistema di pensiero che voglia toccare la radice dell'essere e la ragione della vita» (p. 600). Ed è appunto per questo che ci vuole una metafisica dell'arte. Un saggio accostamento comparativo dell'attività artistica al più alto mistero religioso, quello Trinitario, permette allo Stefanini di trarre alcune conclusioni che potrebbero costituire le linee maestre di una metafisica dell'arte (e si tratta propriamente di una *metafisica cristiana* dell'arte). «L'arte ci porge la più valida approssimazione analogica al mistero» (p. 601). Si tratta di una semplice analogia e quindi di una somiglianza che non deve per nulla nascondere la più radicale, infinita dissomiglianza che distingue nettamente il finito dall'infinito. Generazione espressiva del Verbo, processione per via di amore dello Spirito Santo dal Padre e dal Figlio, libera creazione dell'universo: sono tutti elementi che trovano un riscontro analogico nell'attività creatrice dell'artista che si esprime attraverso la sua opera. L'artista invero si può esprimere con «quella pura parola che non ha niente da significare fuori di sé eccetto l'essere di chi la proferisce [generazione del Verbo] e ritorna su se stesso, avviluppandosi in caldi consensi emotivi [processione amorosa]; quell'alienazione di se stesso nel proprio verbo mentale, che è il modo migliore per riconquistarsi e pienamente possedersi» (p. 602). Le varie teorie estetiche che attraversano tutta la letteratura moderna con la loro insopprimibile aspirazione alla «poesia pura», sono una manifestazione inconscia di questo sublime richiamo analogico al grande mistero: sono dati di fatto che si aprono ad un'allusione infinita (non sarebbe fuori proposito richiamare qui certe mirabili intuizioni della filosofia blondeliana). L'arte nella sua più genuina espressione psicologica richiama e ci fa sperimentare, «*in speculo et in aenigmate*», una Vita che insiste in un'assoluta presenzialità, non sfiorita dal tempo, ma fertile d'un'incessante alacrità, e perennemente innovantesi di ritmi e di armonie» (p. 603). Certo nell'uomo l'arte non può essere che spaziale e temporale «ma in nessun caso si tratta di un abbandono dell'arte all'estensione e alla successione, quanto del dominio che essa esercita su entrambe, ritraendole nella puntualità» (p. 603). E' lo spirito che domina la materia in cui si incarna e attraverso cui si manifesta senza tuttavia esaurirsi mai nelle sue successive incarnazioni e rivelazioni.

Nell'esperienza estetica noi troviamo ancora una divinazione dell'amore allo stato puro, amore trinitario che sfocia nella processione dello Spirito Santo. Il cristianesimo ci rivela infatti «l'essere divino che ama senza sessualità e senza indigenza, per un empito di vita che trabocca e rifluisce su se medesima» (p. 605): amore, dunque, che nulla ha del mancamento e del bisogno. E' quello che si riscontra analogicamente nell'amore dell'oggetto posseduto nella contemplazione artistica. «L'oggetto, posto fuori dei limiti del destino umano, è tutto posseduto nell'atto espressivo che lo costituisce, e non potrebbe possederlo se non contemplandolo nella sua oggettività definita ed autonoma, e non potrebbe contemplarlo se non possedendolo nell'intimità dell'atto generativo: parola investita d'amore e amore che si sostanzia nella parola. *Verbum in amore et amor in Verbo*» (p. 605).

Alla luce della rivelazione cristiana si può stabilire in quale senso si possa, anzi si debba, parlare di una creazione artistica, cioè del «potere di suscitare un mondo *ex nihilo rei*» (p. 606). Il cristianesimo, con la sua teologia dell'atto creativo, offre al filosofo quella possibilità di penetrare l'essenza del fatto estetico, che è mancata ai filosofi dell'antichità (alla teologia *demiurgica* doveva corrispondere, per forza di cose, un'estetica *mimetica*). Il cristianesimo proprio perchè rivoluzione religiosa, fu altresì, una rivoluzione estetica. «Non si tratta più della contemplazione demiurgica di un

mondo noetico che sottoponga l'opera bella al canone estrinseco del tipo intellettuale, ma come l'idealità del creato resta intrinseca all'atto creativo, così i valori di essenza che l'arte esprime non hanno altra origine che dalla inerenza della forma al principio generativo, cioè al momento lirico dell'artista che universalizza l'immagine nell'assolutezza del suo atto espressivo» (p. 607). Non ci resta che sottolineare con la più viva simpatia le seguenti parole con cui lo Stefanini vuol imprimere un nuovo orientamento alla riflessione filosofica sul problema estetico: «Se nella storia è stato compiuto il processo dalla teologia all'estetica, è ben legittimo che la speculazione compia ora il processo inverso e, pur tenendo distinte le due sfere, tragga dall'esperienza estetica quelle rivelazioni sulla natura metafisica dell'essere che non potrebbero derivare da una sperimentazione esclusivamente naturalistica della realtà» (p. 607). L'attività artistica deve quindi considerarsi come un'autentica rivelazione dell'essere, e più precisamente del nostro essere: in questo senso si deve parlare di una *metafisica dell'arte*. Siamo sulla linea del pensiero e del metodo agostiniano: *cognoscam me ut cognoscam Te*; dall'uomo a Dio.

Tutto lo studio dello Stefanini è consacrato allo svolgimento di questi concetti fondamentali. Si tratta — a nostro giudizio — del tentativo più originale in materia. Siamo grati all'illustre A. per lo studio interessantissimo che egli ha voluto offrire alla nostra meditazione. Troviamo così una nuova conferma dell'infinita virtualità dei principi della nostra fede e della filosofia perenne e, d'altra parte, siamo spronati a far tesoro dell'implicito ammonimento che ci viene rivolto da questo genere di studi: *vetera novis augere!*

Il problema della scienza.

A. CARLINI, tratta de «Il problema della scienza in Kant» (n. 2, pagine 152-167) ponendo in rilievo il contributo positivo recato dalla filosofia kantiana alla soluzione della vexata quaestio. Con Kant, la metafisica si interessa a buon diritto del problema della scienza, che è prevalentemente metafisico: in tal senso si deve appunto parlare di una *Metafisica della scienza*. Il merito principale di Kant sta nell'aver affermato che «nè la sensibilità senza il pensiero, nè il pensiero senza i dati forniti dal senso, costituiscono un conoscere concreto» (p. 152). Le linee maestre della Metafisica della scienza tracciate da Kant enunciano i criteri direttivi della scienza moderna, galileiana e newtoniana: si tratta di quattro principi fondamentali (due matematici e due dinamici). Merito innegabile di Kant nel campo della matematica fu quello di «porre i principi epistemologici della matematica pura con la sua dottrina delle forme fondamentali della sensibilità, lo spazio e il tempo, e del carattere sintetico, ossia costruttivo, della geometria e dell'aritmetica» (p. 156). Di non minor importanza è la decisa affermazione kantiana del valore del principio di causalità il quale «resta principio supremo dell'intelligibilità scientifica, in quanto esprime 'la necessità della connessione'... dei dati dell'esperienza, senza di cui il sapere non è sapere, ma ammasso caotico e casuale, oppure arbitrio e fantasticheoria» (p. 138). Proprio su questo punto — dice il Carlini — Kant combattè vittoriosamente il soggettivismo del Berkeley e lo scetticismo dello Hume.

I problemi della fisica quantistica, e più particolarmente il principio di indeterminazione ormai generalmente adottato dai nuovi fisici, esigono un opportuno approfondimento del principio di causalità. «Il principio di indeterminazione... favorisce... il concetto di una causalità che non è quella del determinismo fisico» (p. 162). Nella fisica moderna si parla, infatti, della legge di probabilità che deve sostituire, specialmente nel mondo microscopico, la legge della ferrea necessità ancorata al determinismo della vecchia fisica classica. Del resto non aveva già affermato lo stesso Aristotele che la fisica tratta di cose che «avvengono per lo più»? Il Carlini rileva assai acutamente una certa analogia tra la posizione gnoseologica di Kant (non si può «anticipare» sulla percezione, quasi «vedere prima di vedere»: c'è

un vero «salto» dal non sentire al sentire, dallo o all'ri), e l'affermazione della nuova fisica quantistica secondo cui l'energia «esaminata alla sua sorgente originaria, non si lascia quantizzare all'infinito, e vuole salva la sua unità fondamentale che la definisce e finisce» (p. 160). Tra la vecchia fisica del determinismo e quella moderna dell'indeterminazione c'è stata una rottura che si cerca oggi di saldare col principio di complementarietà. Si tratta comunque, per il filosofo, di approfondire criticamente il valore e la portata del principio di causalità per stabilire in che modo esso si salvi e si debba intendere nei due campi riservati alle leggi della vecchia e della nuova fisica.

Un altro problema ancor oggi vivamente dibattuto è quello della causalità finale, che «si ribella a esser chiusa negli schemi del determinismo fisico-matematico» (p. 161): il problema viene sollevato soprattutto dalle scienze biologiche. Kant si rese perfettamente conto dell'importanza vitale del problema e ci diede una soluzione tutta sua con la netta distinzione tra *finalità esterna* e *finalità interna*. Anche qui — nota il C. — occorre fare un passo innanzi e «rammodernare Kant» (p. 162). «La ricerca biologica è passata oggi dalla considerazione macroscopica a quella microscopica e ultramicroscopica, dove il problema teleologico perde il suo significato antropomorfo che al concetto della finalità era rimasto unito per tradizione millenaria. La moderna embriologia e batteriologia sono, purificato da ogni intrusione metafisica o umanistica, il problema della vita nella sua massima purezza» (p. 162).

Concludendo le sue riflessioni filosofiche sui problemi posti dalla scienza il C. ci avverte della netta distinzione del compito del filosofo da quello dello scienziato: compiti e metodi ben distinti, ma complementari nei loro risultati: «al problema risponde il filosofo, da un lato, lo scienziato dall'altro: l'uno con l'indagine delle forme costitutive di quest'atto che diciamo «il conoscere»; l'altro con l'indagine dei dati effettivi, ossia del suo contenuto» (p. 166).

Ci sia consentito di avanzare alcune riserve su certe affermazioni cui non possiamo sottoscrivere. Il C. vede nella definizione dell'esperienza conoscitiva come sintesi a priori di sensibilità e pensiero una conquista del criticismo kantiano, che egli considera ancor oggi definitiva (p. 152). Ma tale sintesi di sensibilità e pensiero non fu ammessa e rivendicata dalla vecchia tradizione del pensiero scolastico e, più particolarmente, aristotelico-tomistico? Ci sembra che tutt'al più si possa parlare di una *riconquista*, ma riconquista difettosa propria per quella deprecabile distinzione tra fenomeno e noumeno, che pone tra il soggetto e l'oggetto un abisso invalicabile e preclude ogni possibilità di conquista della vera scienza (scienza del reale, dell'oggettivo in senso tradizionale e non soltanto nel senso kantiano). Per lo stesso motivo non ci sembra che la lotta impegnata da Kant contro il soggettivismo berkeleiano e lo scetticismo dello Hume sia stata coronata dalla vittoria. E non fu appunto quella distinzione a preparare il terreno all'hegelismo (e all'idealismo in genere) che vien chiamato dal C. «la più evidente deviazione» del sano spirito kantiano? (p. 158). Il processo di lento assorbimento dell'oggetto (das Ding an sich) da parte del soggetto fu iniziato dal dogma kantiano della incompatibilità del noumeno, della cosa in sé.

E' poi proprio vero che la vecchia metafisica era «infine indifferente alla scienza»? (p. 153). Non sembra che si debba confondere senz'altro la «vecchia metafisica» con la metafisica scolastica della decadenza a cui si ispira evidentemente il Wolff: ma la metafisica wolffiana, che si sovrappone alla scienza stessa, non si può identificare sic et simpliciter con la «vecchia metafisica» (ben altri sono i principi, il metodo, e — quindi — le conclusioni).

Ci lascia pure alquanto perplessi la posizione assunta dal Ch.mo A. riguardo al problema del finalismo a cui sembra annesso un significato antropomorfo (almeno nel mondo microscopico e ultramicroscopico, embriologico e batteriologico). Tale posizione non è giustificata certo dai risultati a cui sono giunte le ricerche biologiche. Proprio su questo problema — osserva infatti lo stesso C. — «si può facilmente constatare la maggiore per-

piessità, oggi, fra biologi, ancora incerti fra il vecchio e il nuovo significato del concetto: molti, a quel che pare, temono di perdere nel nuovo le ragioni dell'autonomia così potentemente affermate nel vecchio finalismo; molti, e son forse i più, non vedono come mantenere ancora tale autonomia senza far ricorso ai concetti metafisici e antropologici tramontati» (p. 162). Se il biologo si vede costretto a far ricorso al finalismo non si dovrà gridare allo scandalo di una «intrusione metafisica»: ben a proposito diceva Claude Bernard che non è possibile all'uomo di prescindere dalla metafisica.

I due articoli di B. VAN HAGENS sul determinismo o indeterminismo della natura («La fisica e il determinismo della natura», n. 7, pp. 715-723; «Determinismo, indeterminismo e indeterminatezza», n. 10, pp. 966-967) ci danno una chiara e soddisfacente soluzione dell'arduo problema che oggi, dopo la solenne proclamazione dell'indeterminatezza heisenberghiana, si ripropone allo studio del filosofo e dello scienziato. Si tratta di un punto di capitale importanza che non può essere trascurato da chi intende collaborare alla costruzione di una metafisica della scienza. L'A. tratta la questione dal punto di vista scientifico (non mancano tuttavia accenni di ordine prettamente filosofico). Per questo le sue conclusioni sono contenute entro i limiti consentiti dalla ricerca sperimentale. Lo stato attuale della scienza ci autorizza a trarre le seguenti conclusioni: 1) *Nell'uomo*. Finora non è stato possibile trovare un sistema tale che i fenomeni dipendenti dalla volontà umana risultassero determinati (solo un argomento strettamente filosofico ci permette di spingere più oltre il significato di questa conclusione, o meglio di questo dato di fatto: non si è riusciti e non si riuscirà, essendo l'uomo libero e quindi indipendente nella scelta del bene particolare). 2) *Negli animali e nelle piante*. Anche le attività vitali riscontrate nel regno vegetale e animale sfuggono ancora, in gran parte, ai tentativi di mettere in evidenza un'attività soggetta al determinismo. 3) *Nel mondo organico*. Il determinismo è un fatto constatato, sebbene la scienza moderna ponga in rilievo due fatti che, a prima vista, sembrano inconciliabili col determinismo: la natura statistica di molte leggi e l'indeterminatezza heisenberghiana. Ma — come dimostra l'A. nel suo secondo articolo — si tratta di contraddizione soltanto apparente. D'altra parte non è possibile, nemmeno in questo campo, affermare l'universalità del determinismo in base ai risultati ottenuti dalla ricerca sperimentale. Il controllo sperimentale è necessariamente contenuto entro certi limiti (si arresta per es. alla decima cifra decimale). Dal punto di vista esclusivamente scientifico, sperimentale, aposterioristico, non siamo quindi autorizzati ad estendere il determinismo alla ventesima o cinquantesima decimale. Solo la filosofia potrà giungere a tale conclusione, ma per altra via che non sia quella sperimentale. Data perciò la natura della ricerca sperimentale, si deve affermare: 1° si sa con certezza che la natura è determinata, almeno nei limiti delle osservazioni compiute nel mondo anorganico; 2° la fisica non può autorizzarci a concludere a un determinismo universale, valido a tutte le scale, a tutte le decimali «perchè per quanto siano grandi i suoi progressi, vi sarà sempre un limite oltre il quale vi è l'inesplorato» (p. 273).

Nel secondo articolo VAN HAGENS sottopone ad un esame critico i principali attacchi contro il determinismo, dovuti alle leggi statistiche, già conosciute dai cultori della fisica classica, e alle leggi statistiche quantistiche basate sulla indeterminatezza heisenberghiana.

Il calcolo delle probabilità (e quindi la stessa applicazione della legge dei grandi numeri) «è fondato doppiamente sul determinismo: affermativamente, in quanto richiede il determinismo per la valutazione delle probabilità, negativamente in quanto per l'applicazione della legge dei grandi numeri al caso puro, esclude le cause, che determinerebbero una regolarità» (pp. 970-971).

Indubbiamente più grave l'attacco contro il determinismo dovuto all'indeterminatezza heisenberghiana. Ma anche qui il determinismo non viene affatto eliminato nè infirmato poichè indeterminatezza non significa affatto indeterminismo. Si ha una vera indeterminatezza in senso sperimentale, in

quanto cioè nei casi esposti dallo Heisenberg viene categoricamente esclusa ogni prevedibilità del comportamento futuro di certi elementi microscopici. «E' vero che non ha senso sperimentale l'espressione «dovrà succedere così», poichè non posso indicare le vie sperimentali che conducono all'affermazione, ma ciò non toglie la necessaria verità dell'enunciato» pp. 976-977). Tant'è vero che *dopo* avvenuto l'esperimento si ha la conferma sperimentale, rilevata dallo stesso Heisenberg, che *c'era* la determinazione, che cioè *doveva* accadere così. Si trovano cioè a posteriori *tutte* le ragioni per cui un corpuscolo ha eseguito un determinato moto. Legittimamente conclude quindi l'A.: «Da un lato non sono i ritrovati scientifici che hanno eliminato il determinismo, ma i presupposti filosofici; dall'altro, anche l'indeterminatezza heisenberghiana implica il determinismo, per quanto senza possibilità di previsione» (p. 977).

Filosofia e scienza.

L'inesauribile vena del Prof. SCIACCA ci regala tre articoli in cui troviamo esposto limpidamente il pensiero del Ch.mo A. intorno ad alcuni temi della massima attualità. Si tratta di una relazione letta al III Congresso dei filosofi cristiani di Gallarate, 16-18 settembre 1947: «Problematica blondeliana», (n. 12, pp. 1166-1179) e di due risposte a quesiti proposti ai filosofi di oggi: «Giudizio sulla filosofia contemporanea» (n. 10, pp. 957-965) e «Come bisogna concepire la filosofia oggi» (n. 5, pp. 490-495). E' ben nota la simpatia dello Sciacca per il Blondel che possiamo considerare, assieme a S. Agostino e al Rosmini, come uno dei principali ispiratori del suo pensiero. Nella sua relazione lo Sciacca si compiace nel dare opportuno risalto alle istanze blondeliane contro il positivismo e l'idealismo positivista: tali istanze vanno conservate ancor oggi «per una filosofia, che per i cristiani non può non essere religiosa». Infatti «tutto lo sforzo del B. è stato precisamente di approfondire l'integrale dinamismo dello spirito sollecitato e puntolato *dal di dentro* a trascendersi, non verso qualcosa che sia un qualunque cosa, ma verso una pienezza di Realtà spirituale, che gli è intima e gli sovrasta, per cui è essa non un di fuori, ma vita della sua vita spirituale» (p. 1168). La convenienza teoretica del soprannaturale viene giustamente ed efficacemente sottolineata dall'A.

Convenienza teoretica che non compromette la «gratuità»: «è lo stesso dinamismo o la natura dell'essere, del pensiero o dell'azione che, dall'interno, ci porta a riconoscere la convenienza del soprannaturale gratuito. Al dato esteriore e tradizionale dell'apologetica si viene ad aggiungere la testimonianza interiore, per cui il soprannaturale non è più un apporto estraneo, ma una vita intima a noi stessi, di cui la ragione può negare la convenienza solo con atto antirazionale, cioè negando se stessa in quella negazione che della ragione è il razionalismo o l'immanentismo assoluto della filosofia separata» (p. 1171).

«Il soprannaturale non è nè superfluo nè impossibile nè contrastante con la natura e... perciò esso è «teoreticamente» concepibile nella sua assoluta gratuità» (p. 1171).

La filosofia blondeliana non può essere classificata tra le varie forme di pragmatismo. La trilogia «Pensiero - azione - essere» valorizza i tre elementi fondamentali del «*réalisme intégral*». Non si comprende la natura del nostro spirito se non nella misura in cui se ne coglie il dinamismo essenziale «orientato dalla presenza di una Realtà trascendente, che è la sua causa e il suo fine».

Naturalmente ci torna poco simpatico l'accento finale al «non più giovane aristotelismo che ama qualificarsi tomista». C'è in queste parole una implicita accusa che riteniamo fermamente infondata. Possiamo pertanto rassicurare il Ch.mo A. che, come «S. Tommaso non rifiuterebbe i concetti di dinamismo immanente dell'essere, di tensione interiore dell'essere, di essenza interiore all'esistenza, di un'orientazione metafisica dell'essere verso il più, di essere come coestensiva a tutto l'essere finito», così pure non li rifiuta il

tomismo pur rimanendo fedele alle grandi linee maestre dell'aristotelismo (che non possiamo affatto considerare come concezione radicalmente pagana della realtà e quindi inconciliabile con la verità cristiana). Chi rimane fedele ai principi fondamentali dell'aristotelismo dovrà necessariamente compromettere « forse per amore di una sopravvivenza pagana (per esempio aristotelica) della filosofia come cosmologia » « la possibilità di una filosofia veramente spiritualista, cioè dell'uomo come realtà spirituale fatto per una trascendente e assoluta Realtà spirituale? » Tutta l'opera di S. Tommaso contiene una chiara risposta a tale interrogativo e ci sembra giustificare pienamente l'atteggiamento assunto a tale riguardo dal migliore tomismo.

Nel secondo articolo « Giudizio sulla filosofia contemporanea » lo Sciacca, aggiornatissimo in materia, riassume sommariamente i più disparati orientamenti dell'odierna filosofia portando su di ognuno di essi il suo giudizio critico. Rileviamo particolarmente l'accento a S. Tommaso e al tomismo contenuto a pag. 962: « Ancora oggi i filosofi cristiani di formazione laica o di provenienza idealistica sono di netto orientamento agostiniano sia in Francia che in Italia (s'intende non tutti: non mancano i tomisti di riconosciuto valore). E' un fatto questo di cui bisogna tener conto. Innanzi tutto non significa che l'agostinismo sia anti-tomistico, bensì che accetta e fa suo un S. Tommaso visto da un punto di vista che non gli è contrario o disidente; e dunque nell'agostinismo essenziale vi è operante S. Tommaso. In secondo luogo che il filosofare agostiniano è più rispondente alla problematica filosofica moderna di quanto non lo sia quello tomistico. Ciò pone il problema di un recupero di S. Tommaso dentro l'agostinismo (che a S. Tommaso è essenziale) e al di fuori di un tomismo codificato e che ha assorbito nel suo processo storico elementi che non discutiamo se siano tomisti (cioè del « tomismo »), ma che non sappiamo fino a che punto siano di S. Tommaso. Si consideri ancora che di tutti i nostri spiritualisti quello che oggi è più vivo ed ha maggiore influenza è il Rosmini, il quale si considerò — lui platonico-agostiniano — sempre d'accordo con S. Tommaso, mentre è stato sempre combattuto dai tomisti e lo è ancora ». Quanto al primo punto potremmo osservare, rovesciando i termini posti dallo Sciacca, che appunto nel tomismo essenziale vi è operante S. Agostino.

Non sappiamo inoltre come l'egregio A. riesca a conciliare le linee fondamentali della filosofia rosminiana con quelle altre della filosofia tomistica. Ci sembra veramente che per mettere d'accordo il Rosmini con S. Tommaso sia assolutamente necessario — secondo l'espressione usata ad altro proposito da un autore francese — « pratiquer l'exorcisme des textes »: esorcizzare il testo di S. Tommaso o quello di Rosmini. Tutto è possibile: ci sono degli idealisti i quali affermano candidamente che S. Tommaso deve essere letto e interpretato alla luce dei principi hegeliani (si tratterebbe di un Hegel « avant la lettre? »). Concisa ed esauriente la risposta data dallo Sciacca al quesito posto dal « Centre international de synthèse » di Parigi. Il Centro sostiene « une certaine conception de la philosophie dans ses rapports avec son histoire et avec la science », cioè una concezione piuttosto positivista della filosofia. A buon diritto osserva lo Sciacca che la filosofia non va intesa come « Science plénière » se con questo termine si intenda semplicemente la *somma* dello scibile: tra scienze e filosofia c'è differenza qualitativa e non solo quantitativa; la filosofia è infatti, « conversione qualitativa di esperienze e di fatti... trasposizione di essi in un piano diverso, in un ordine superiore » (p. 492). S'intende quindi facilmente come lo Sciacca, al pari di ogni filosofo degno di questo nome, sia costretto a rovesciare i termini della concezione della filosofia proposta dal Centro, a giudizio del quale « la synthèse des connaissances s'est constituée, et se poursuivre, pour répondre aux questions que posaient les philosophes, depuis les origines, pour substituer peu à peu le positif à l'a priori, les vérités de la science aux imaginations ou aux rêveries de la métaphysique » (p. 492). « Non vi è fatto positivo senza esperienza (nel senso più esteso della parola), ma non vi è conoscenza intellettiva del positivo senza un *a priori*; e il reale positivo, per ciò stesso, rimanda al problema dei suoi principi costitutivi, cioè alla metafisica, che nessuna ve-

rità scientifica potrà mai sostituire» (p. 493). Pertanto il termine « metafisico » non va confuso a cuor leggero col termine « immaginario »: non si può gratificare come « immaginario » ogni principio a priori o metafisico. I travimenti dei metafisici non sono imputabili alla metafisica più di quello che lo siano i travimenti degli scienziati per la scienza. La filosofia, a differenza della scienza, non è opera di sforzo collettivo, bensì di sforzo individuale. L'opera del filosofo è assai più personale di quella dello scienziato (oggettività personale nel primo, impersonale nel secondo). Ci sia consentita anche qui una semplice osservazione: non si può certo negare il carattere più spiccatamente personale dell'oggettività filosofica; ma occorre ribadire nel contempo che anche la filosofia si può e si deve dire (sebbene in senso diverso) opera di sforzo collettivo oltre che individuale.

R. V.

CITTA' DI VITA — Anno II (1947)

N. 1.

PARENTI R. — *Alcune questioni attuali di spiritualità*. FALCONI C. — *Il peccato di Adamo*. SCIAMANNINI R. — *La comunione de isanti*. GIANNITRAPANI L. — *S. Francesco di Sales*. TESTI E COMMENTI: ALAPIDE CORNELIO: *Dio è l'Essere sussistente* - traduzione e note di Luigi Santoro. NOTE E DISCUSSIONI: GAGLIARDI Y. — *Leopardi e il Cristianesimo*.

N. 2.

MARRUCCHI P. — *S. Tommaso d'Aquino e l'Averroismo*. ANICHINI G. — *Il beato Contardo Ferrini astro di santità e scienza*; FERRINI C. — *Richiamo di Dio* (saggio). SCIAMANNINI R. — *La resurrezione della carne*. GACOV G. — *L'atteggiamento mentale degli orientali separati di fronte alle verità cattoliche*. FERRINI C. — *Il primo amplesso di Dio!* (saggio). RICCIO S. — *Appunti di sociologia antoniana*. — TESTI E COMMENTI: SANTORO L. — *Necessità della Teologia*. NOTE E DISCUSSIONI: DEGL' INNOCENTI U. — *La libera discussione in teologia*. QUERCIOLO R. — *Spiritualità nelle rime di Lorenzo il Magnifico*.

N. 3.

LEVASTI A. — *Il canto di S. Pier Damiano*. ADRIANI M. — *Valore dell'apologetica neotestamentaria*. COVINO E. — *Analogie di vita divina*. ESPOSITO M. — *Un apocrifo « Libro d'Enoch ed Elia »*. CACOL G. — *La fecondazione artificiale di fronte alla filosofia morale*. — TESTI E COMMENTI: SANTORO L. — *L'inno al Creatore di Gesù Ben Sirac*. NOTE E DISCUSSIONI: SCIAMANNINI R. — *La Santa Caterina di A. Levasti*. G. P. — *La persona e il bene comune*. FALCONI C. — *Il dramma di Cristo nella sua genealogia*.

N. 4.

VEUTHEY L. — *L'uomo completo*. SCIAMANNINI R. — *Di fronte all'eterno*. CHIARI A. — *Maria nella Commedia di Dante*. WALSH J. — *Il cattolicesimo nell'Inghilterra contemporanea*. LEVASTI A. — *Problemi del misticismo*. PESCE E. — *Ritratto morale di Silvio Pellico*. TESTI E COMMENTI: FARNETANI B. — *La conoscenza di Dio secondo S. Bonaventura*. NOTE E DISCUSSIONI: SCIAMANNINI R. — *La vera vita*. DELL'ERA I. — *Il volto della carità*. CHIMINELLI P. — *S. Gaetano Thiene e la stampa cattolica*.

N. 5.

PIO XII — *Necessità della cultura religiosa*. BLASUCCI A. — *Il problema mistico moderno*. SCIAMANNINI R. — *La suprema espiazione dell'amore*. VEUTHEY L. — *La formazione dell'uomo completo*. GIRARD G. — *Riflessioni sul principio fondamentale della Riforma*. MONTICO G. — *Nota sull'Antipurgatorio dantesco*. TESTI E COMMENTI: SANTORO L. — *Le esperienze del Savio Qoheleth*. NOTE E DISCUSSIONI: S. R. — *Filosofia del concreto*. MARANGONI C. — *Al di là delle pietre*. HERMET A. — *Mistero di suoni nel Vangelo*.

N. 6.

PIAZZA CARD. A. — *Attuazioni ed auspici*. CHATTRAN L. — *La giustizia sociale negl' insegnamenti delle encicliche dei Papi*. SCIAMANNINI R. — *Tenebre eterne*. CAGOL G. — *Un incontro fra la scienza speculativa e la scienza sperimentale*. LEVASTI A. — *Problemi del misticismo*. BENI A. — *Gli Apostoli e la Parusia*. LEGUIO B. — *Agostino alla ricerca della Sapienza*. NOTE E DISCUSSIONI: FRA GIROLAMO — *La mia grafologia*. RONCHI C. — *Il male del nostro tempo*. SCILIRÒ V. — *Nebbiosità, disorientamento, tristezza*. QUERCIOLO R. — *Spiritualità nel « Commento » di Lorenzo il Magnifico*.

Questa rivista ha la sua redazione a Firenze, ma è l'eco degli studi teologici per laici d'Italia. E' per questo che nella rivista vi sono articoli su materia disparata.

Nella rubrica «TESTI E COMMENTI», nella quale la redazione intende presentare le pagine più belle e più significative dei Padri, Dottori della Chiesa, Teologi ed Esegeti, e che illustrano diversi punti della Teologia cattolica o svelano la profondità della dottrina contenuta nei libri sacri, nel primo fascicolo viene presentato il commento di CORNELIO A LAPIDE, al versetto 14 del cap. III dell'Esodo. Questo Commento — come ben nota il SANTORO, che lo traduce in bella forma italiana e vi appone opportune note — non è se non una meditazione filosofica sull'essenza metafisica di Dio, cioè su l'Essere sussistente. L'A. Lapidè dall'analisi del concetto dell'Essere sussistente di Dio, carattere da Dio stesso affermato, deduce con una logica esatta tutte le perfezioni e gli attributi divini contenuti formalmente o virtualmente in quel carattere.

Nella stessa rubrica (fasc. 2), lo stesso autore, nell'articolo «Necessità della Teologia», commenta il primo articolo della Somma Teologica di S. Tommaso. Nello sviluppo e nelle conclusioni accetta e rispone la dottrina dell'Aquinate sulla necessità morale della rivelazione di verità contenute nell'ambito della ragione o naturali e sulla necessità assoluta, nella presente economia, della rivelazione di verità propriamente soprannaturali.

Da segnalare i due articoli di CAGOL GINO: «La fecondazione artificiale e la filosofia morale (N. 3) e «Filosofia e biologia: Un incontro tra la scienza speculativa e la scienza sperimentale» (N. 6).

Nel primo di essi l'A. conclude con l'illiceità della fecondazione artificiale. Prima però di arrivare a questa giusta conclusione egli premette alcune osservazioni sui rapporti tra scienze speculative e scienze sperimentali e afferma che le conclusioni delle une e delle altre devono essere convergenti e non divergenti, quando esse sono circa lo stesso oggetto materiale. E se assistiamo alle volte ad uno sconcertante spettacolo di conclusioni tra loro apposte, l'opposizione dipende da errore di metodo. Dopo tali osservazioni generali, passa a dare, in base alla biologia, la nozione esatta della fecondazione artificiale. Affermato quindi che questa è illecita perchè contro l'ordine della natura, dimostra con argomenti scientifici tale sua asserzione, e la dimostra illecita in tutti i casi, anche quando l'impotenza coeundi sia posteriore al matrimonio; ed in questo siamo pienamente d'accordo con il Cagol. Altra asserzione che ci trova d'accordo è quella che la fecondazione artificiale praticata con seme di donatore, che non sia legittimo coniuge della donna su cui si pratica, è adulterio. Veramente noi qui avremmo fatto una distinzione tra adulterio formale e adulterio materiale. Il primo l'avremmo nel solo caso che la donna sapesse tale seme non essere del suo legittimo coniuge, mentre negli altri casi avremmo un adulterio puramente materiale od oggettivo ed un formale peccato impuro contro natura.

Nel secondo articolo il CAGOL vuol provare contro molti antichi autori che nell'atto generativo tutti e due i genitori si hanno quali attivi agenti e che, ciononostante, anche nella generazione si salvano questi due principi della filosofia aristotelica-scolastica: 1) *species rerum non miscentur*; 2) *ex duobus entibus per se non potest unum ens per se fieri*. E l'A. in questa prova, basata

su gli ultimi risultati della biologia, riesce a meraviglia. Egli infatti dimostra che i due gameti devono essere considerati come due comprincipi dell'ente in linea sostanziale distinti tra loro solo per accidens, in quanto nella natura umana non vi sono la specie maschio e femmina, ma solo la specie uomo, e maschio e femmina non sono che differenze accidentali. Con quest'articolo si vuol dare — come dice infine lo stesso A. — una prova che la vera scienza speculativa può arrivare alla verità anche quando non ha il suffragio ed il conforto della scienza sperimentale, e che la vera scienza sperimentale arriva (talvolta in ritardo) là dove arriva la vera scienza speculativa, e spesso dà la prova sensibile della prova razionale della verità raggiunta per via speculativa. Ciò dovrebbero tener presente molti scienziati sperimentali, che disdegnano la filosofia, quasi che essa fosse qualche cosa di assolutamente contrastante con i loro studi o qualche cosa d'inutile. La filosofia vera non è inutile, anzi può essere e molte volte è stimolo e guida alla ricerca della verità alla scienza sperimentale additandole la mèta.

Particolare rilievo, per la sua attualità, bisogna dare al breve ma chiaro articolo di IDILIO DELL'ERA « Il volto della carità » (N. 4 pag. 368 e segg.). In esso, dopo aver data la definizione teologica della virtù della carità e la sua distinzione in base al suo oggetto (Dio e prossimo), l'A. passa a considerare la carità verso il prossimo. Questa può essere considerata sotto due forme: materialistica, quella cioè che cura il corpo del fratello, e spiritualistica, quella che cura lo spirito del prossimo. Data a quest'ultima giustamente la precedenza, l'A. dimostra come oggi, purtroppo, per carità s'intende solo la prima. Ma non deve essere così, vuol inculcare l'A. quando riporta l'esempio di S. Paolo (di cui riporta i testi delle epistole su tale argomento) dei primi cristiani, del Poverello d'Assisi e della Vergine Senese.

LUIGI CHATRIAN ha un articolo (N. 6) di attualità: « La giustizia sociale negl' insegnamenti delle Encicliche dei Papi ». Dopo aver dimostrato, anche se in breve, che il concetto di giustizia sociale non è un concetto nuovo, creato in questi ultimi tempi dai marxisti, ma che ha il suo fondamento nel Vangelo e che è già stato illustrato nel suo sostanziale significato da S. Tommaso d'Aquino nella *Somma Teologica*, l'A. passa a dimostrare, con un esame minuto di vari documenti pontifici come dai Romani Pontefici sia stato presentato nella sua natura vera il concetto di giustizia sociale e la sua pratica attuazione con il giusto salario, con l'organizzazione e azione sindacale, con la diffusione della piccola proprietà e la funzione sociale di questa. La disamina che l'A. fa dei documenti pontifici dimostrano la sua convinzione che solo dalla Chiesa, maestra di verità, può venire la parola retta, sana, che non importi reazione o rivoluzione per la soluzione delle questioni che si agitano ora tra i popoli.

V. I.

NOTIZIE DI CRONACA

ATTIVITÀ CULTURALI ESTERE DEL 1947

Registriamo in questo Numero le principali manifestazioni culturali avvenute all'estero durante il 1947. Di proposito non facciamo cenno alcuno delle pubblicazioni, siano esse opere o articoli di riviste, perchè di esse daremo un resoconto a parte, in altro numero della rivista.

FRANCIA

XIII^a SETTIMANA DI SINTESI. — Il 27 maggio fu aperta la XIII^a settimana di sintesi dedicata allo studio del valore filosofico della psicologia. Parlarono: R. RUYER, *Dal vitale allo psichico*; P. GUILLAUMÉ, *Psicologia animale*; I. MEYERSON, *Facoltà recettive e facoltà creatrici*; MIN-KOWSKI, *Il subcosciente*; MASSON-OURSSEL, *Dominio riservato della parapsicologia*.

SETTIMANA DI STUDI PSICOLOGICI DI ROYAUMONT. — Organizzata dalla Rivista Internazionale di Psicanalisi «Psyche» e dal Centro di scienze dell'uomo, sotto la presidenza di Choisy-Crouzet, nell'ottobre, fu tenuta a Royaumont una importante Settimana di studi psicologici. I temi trattati furono i seguenti: C. BAUDOUIN, *Significato delle feste*; L. BEIRNAERT, *Il compito affettivo della Vergine Maria nel Cattolicesimo*; E. SERVADIO, *La fata nell'infanzia e nel mito*; M. GRIAULE, *La discesa del terzo verbo presso i Dogon del Sudan*; C. RAMNOUX, *La rivalità tra il padre e il figlio nella leggenda irlandese*; N. PERROTTI, *La fobia del Comunismo*; D. MEYER, *Tre casi*; G. MAUCO, *Il centro psico-pedagogico dall'Accademia di Parigi al Liceo Claude-Bernard*; I. BOUTONNIER, *I livelli affettivi*; M. GARNIER, *Un saggio di Psicagogia*; P. SALZY, *Libertà psicologica e vita collettiva*; N. PERROTTI, *Problemi psicologici del popolo italiano*; S. TCHAKHOTINE, *La violenza psichica delle masse, flagello del nostro tempo*; P. MASSON OURSEL,

La sociologia di Durkheim e la Psicanalisi; G. MARANZ, *Il conflitto tra i padri e i figli*; O. MANNONI, *Saggio di Psicologia coloniale. Il complesso di dipendenza*; P. IURY, *Una notte di Racine*; P. SERVADIO, *Psicanalisi dell'arte ipermoderna*.

Le relazioni e le discussioni sono riportate dalla Rivista «Psyche» nei numeri 13-14, novembre-dicembre del 1947.

GIORNATE DI STUDIO DEL GRUPPO DI LIONE. — Segnaliamo le giornate dedicate allo studio delle «Questioni relative alla sessualità» del Gruppo di Lione di Studi medici, filosofici e biologici, tenute dal 12 al 14 aprile. Temi svolti: F. DUFOUR, *Nozioni di sessologia clinica utili al psicologo*; DE GREEF, *Importanza della sessualità nello sviluppo psicologico*; J. BOUTONNIER, *La crisi della sessualità nella pubertà*; P. GALIMARD, *Origine e trattamento delle iperattività sessuali*; DR. HESNARD, *Origine e trattamento delle deviazioni sessuali*; G. THIBON, *Vita spirituale e sessualità. La sublimazione spiega gli eroi e i santi?*.

GIORNATE DI STUDIO DEL CENTRO DI LOGICA SIMBOLICA E DI FILOSOFIA DELLE SCIENZE. — Problemi attuali di filosofia matematica e di logica furono discussi in Aprile e Maggio a Parigi sotto la direzione e organizzazione del «Centro di Logica simbolica e di Filosofia delle Scienze».

* * *

CONGRESSO INTERNAZIONALE DI FILMOLOGIA. — Considerando specialmente gli aspetti scientifici e filosofici che presenta oggi il problema filmologico, svolse i suoi temi, nel Settembre, a Parigi, il Congresso internazionale di filmologia.

Con gli stessi intenti di studiare scientificamente le basi, gli elementi costitutivi e gli sviluppi di questa nuova scienza, l'Associazione francese per la ricerca filmologica ha iniziato la pubblicazione di una rivista internazionale di Filmologia.

* * *

XXXIV SETTIMANA SOCIALE DEI CATTOLICI FRANCESI. — Il tema scelto fu: « Cattolicesimo sociale dinanzi alle grandi correnti contemporanee ». Le sedute si svolsero nel vecchio Istituto Cattolico di Parigi dal 28 Luglio al 2 Agosto. Tenne il discorso d'apertura il presidente generale delle Sett. Soc. CHARLES FLORY parlando su *La crisi della civiltà e contrasto delle dottrine*. Riportiamo l'elenco delle altre conferenze coi rispettivi nomi degli autori. FOLLIET, *Lo avvento delle masse e le rivoluzioni del XX° sec.*; P. BIGO, *La socializzazione della vita contemporanea*; M. PIETTRE, *Sviluppo e limiti della economia organizzata*; BEUVE-MERY, *Disfatta e sopravvivenza dei fascismi*; MAREY, *Le correnti socialiste*; LA-CROIX, *L'uomo marxista*; BARRÈRE, *Gli aspetti attuali del liberalismo*; HOURDIN G., *Nascita e sviluppo e stato attuale del cattolicesimo sociale*; P. DE LUBAC S. J., *Il concetto dell'uomo*; BLONDEL, *Il concetto dell'ordine sociale*; CHENU O. P., *Il concetto del divenire sociale*; Il significato della storia; PRÉLOT, *I metodi di politica sociale*; P. ARCHAMBAULT, *La popolazione e la famiglia*; THÉRY, *La proprietà degli strumenti di produzione*; BRÉTHE DE LA GRESSAYE, *La impresa e la professione*; DABIN, *Il compito dello Stato*; G. LEBRUN-KERIS, *L'ordine internazionale*.

Un ampio resoconto della Settimana si può vedere in « La vie intellectuelle » Agosto-Settembre 1947, pag. 60-70.

* * *

CONFERENZE VARIE. — Le società filosofiche francesi hanno avuto

durante tutto il 1947 un'intensa attività scientifica sui problemi più attuali. Riportiamo solo i temi trattati nelle sedute. Relazioni dettagliate si possono vedere nella Rivista « Les études philosophiques ».

a) Società francese di filosofia: J. L. DESTOUCHES, *La teoria fisica e i suoi principi fondamentali*; J. L. FISCHER, *Esistenza e Ontologia*; R. P. FESTUGIÈRE, *La religione di Platone nell'Epinomide*; J. BENDA, *Di alcune costanti dello spirito scientifico attraverso la storia*; G. P. SARTRE, *Coscienza di sè e conoscenza di sè*.

b) Società di Studi filosofici di Marsiglia: J. PALIARD, *Il sentimento e l'incertezza umana*; G. BERGER, *Lo sviluppo dei valori*; DR. BIOT, *Generazione e amore*; P. LACHÈZE-REY, *Il problema dell'unicità dell'universo*; CH. BAUDOUIN, *Psicanalisi e vita spirituale*; A. REYMOND, *Il problema cartesiano delle verità eterne e la situazione presente*; M. F. SCIACCA, *Tendenze della filosofia italiana contemporanea*; M. PALIARD, *L'antiesistenzialismo di M. Blondel*.

c) Società tolosana di filosofia: M. R. BLANCHE, *Della realtà del tempo fisico*; M. A. VANDEL, *La nozione del tempo in biologia*; M. BASTIDE, *Il tempo dello storicismo*; M. JUGNET, *Per una metafisica del tempo*; M. CAZALS, *Il tempo, la durata e l'eternità*; M. DEBRUN, *Il tempo vissuto*; G. BASTIDE, *I maggiori problemi della assiologia*; G. HAHN, *L'identificazione dell'umanesimo*.

d) Società di filosofia di Bordeaux: M. R. LACROZE, *Significato metafisico del Sentimento*; M. DURAND, *Ricerche sul fondamento filosofico del rispetto della persona umana*; M. DE CORTE, *La crisi della civiltà*.

e) Società lionese di filosofia: P. LACHÈZE-REY, *L'idealismo critico*; M. MURAT, *Scienza economica e politica giuridica*; R. JOLIVET, *Resoconto del congresso di filosofia di Bruxelles e Lovanio*; G. MADINIER, *Riflessioni sui rapporti tra diritto e morale*.

f) Nel nuovo « Collegio Filosofico » fondato da Jean Wahl a Parigi a due passi dalla Sorbona, allo scopo di

« creare un centro nazionale di Filosofia vivente, dove siano rappresentate le più diverse tendenze » furono tenute le seguenti conferenze: J. WAHL (conferenza inaugurale 23 - 1 - 1947) *Le filosofie nel mondo d'oggi*; J. HERSCH, *Discontinuità delle prospettive umane*; A. ANGLES, *Tendenze e tentazioni della critica letteraria*; B. DE SCHLOEZER, *L'universo del musico*; J. WAHL, *La filosofia di G. Lequier* (2 conferenze); M. VLADIMIRO JANKÉLEVITCH, *Il male* (5 conferenze); M. F. ALQUIÉ, *Umanesimo esistenzialista e umanesimo surrealista*; M. MERLEAU PONTY, *Dall'interno all'esteriore: la libertà* (3 conferenze); A. DE WAELEHENS, *Dalla fenomenologia all'esistenzialismo*; G. GURVITCH, *Esperienze collettive*; G. CANGUILHEM, *Biologia e filosofia* (3 conferenze).

g) All'« *Unione per la verità* » il 14 Giugno G. BENDA difese una tesi sull'esistenza di valori eterni. Alla discussione presero parte E. BREHIER, F. ALQUIÉ, M. HYPOLITE.

h) All'« *Institut International de Philosophie* » il 10 Giugno B. RUSSEL tenne una conferenza sul tema *Spirito e materia*.

i) Conferenze del Prof. M. F. Sciacca — Il Prof. SCIACCA in Maggio tenne alcune conferenze in Francia, e precisamente: una all'« *Institut de Lettres* » di Nizza: *Orientamento della filosofia italiana contemporanea*; un'altra all'Università di Aix-en-Provence: *La filosofia di A. Rosmini*; una terza alla « *Société d'études philosophiques* » di Marsiglia: *Il problema morale*; una quarta all'« *Académie des Sciences* » di Montpellier: *Le direzioni della più recente filosofia italiana*.

l) Conferenza di H. Lefebure alla Sorbona. — Il 13 Novembre H. LE FEBURE ha parlato nel grande anfiteatro della Sorbona su *L'esistenzialismo*.

m) Conferenza del Prof. A. Reymond. — Al Centro Internazionale di Sintesi nella seduta del 10 Dicembre il Prof. A. REYMOND di Losanna ha parlato su *L'evoluzione del pensiero scientifico e la storia della scienza*.

ASSOCIAZIONE DEGLI AMICI DI BERGSON. — E' stata fondata a Parigi un'Associazione di amici di Bergson, Scopo dell'Associazione è di onorare la memoria di E. Bergson e diffondere e approfondire il pensiero bergsoniano. Ogni anno, a cominciare dal 1948, verrà pubblicato un volume dal titolo « *Les Etudes bergsoniennes* »; ogni anno saranno organizzate quattro conferenze per studiare gli aspetti più importanti della filosofia bergsoniana.

GILSON MEMBRO DELL'ACCADEMIA DI FRANCIA. — ETIENNE GILSON, il notissimo studioso francese di storia medievale, è stato eletto membro della Accademia francese al posto di ABEL HERMANT. Fece il suo ingresso il 29 Maggio; fu ricevuto da M. PASTEUR VALLERY-RADOT.

NECROLOGIO. — E' morto PIETRO FANET, medico-psichiatra, psicologo, filosofo di rinomanza mondiale. Si dedicò specialmente ai fenomeni psichici dei malati di mente e ai fenomeni di estasi e di mistica. La sua opera principale, il suo capolavoro è *De l'angoisse à l'extase*.

Il 9 Luglio si è spento a Parigi LEONE ROBIN, storico del pensiero antico.

J. RIVIÈRE, Professore alla Facoltà Cattolica di Teologia dell'Università di Strasburgo e autore dell'opera *Le modernisme dans l'Eglise* si è spento in Francia.

SPAGNA

SETTIMANA TEOLOGICA SPAGNUOLA. — Dal 15 al 21 Settembre i Teologi spagnuoli ebbero la loro VII Settimana di studi teologici. Parlarono: E. HERNANDEZ, *sul fenomeno mistico nella psicologia naturale*; A. ROYO, *sul concetto di misti-*

ca soprannaturale; CLAUDIO DE JESÙS, *sulla vita mistica cristiana*; R. LOPEZ GALLEGU, *sull'arbitrio sotto l'influsso dei doni dello Spirito Santo*; B. JIMÉNEZ, *sulla mistica dei nostri giorni*; A. SEGOVIA, *sulla equivalenza delle formule nelle sistemazioni trinita-*

rie greca e latina; E. DOMINGUEZ, sull'influsso causale delle Persone divine nell'Incarnazione del Verbo; T. URDANOZ, sull'influsso delle Persone divine nell'abitazione dello Spirito Santo; B. APPERRIBAY, sull'influsso di Dio nell'esperienza mistica; A. FERMINO, sulla visione beatifica; I. M. BOVER, sulla definizione dogmatica dell'Assunzione.

* * *

OTTAVA SETTIMANA BIBLICA SPAGNUOLA. — Organizzata dallo Istituto «Francesco Suarez» del Consiglio Superiore di Ricerche Scientifiche, si tenne, dal 22 al 26 Settembre, l'ottava settimana biblica spagnuola. I temi proposti furono: *La ispirazione profetica; I generi letterari nei vari libri del V. T.* Sul primo tema parlarono: DR. SNTAEULARIA, DR. ENCISO, P. ESTEVE, P. CRIADO, M. IGLELAS. Sul secondo: P. GALDOS, P. COLUNGA, P. ANTOLIN, P. S. DEL PARAMO, P. S. DE AUSEJO. Altri studiosi presentarono relazioni su temi liberi.

* * *

SECONDA SETTIMANA DI STUDI DI DIRITTO CANONICO. — Si è tenuta a Madrid, dal 12 al 17 Maggio, la seconda settimana di studi sul Diritto Canonico. Ecco i titoli delle principali conferenze: *La posizione del Codex J. C. nel sistema giuridico moderno; La libertà religiosa e il fine religioso dello Stato; La sanazione in radice e i suoi effetti nel diritto civile; La legislazione spagnuola nelle situazioni prodotte dalle leggi del matrimonio civile e del divorzio; La teoria dell'inefficacia degli atti giuridici nel matrimonio canonico.*

* * *

SETTIMA ASSEMBLEA DI STUDI MARIANI. — Indetta dalla «Sociedad Mariológica Española», dall'8 al 13 Settembre, si celebrò a Valencia, la settima assemblea di studi mariani. Tema centrale fu: *La maternità spirituale della B. V.* Tra i relatori sono da ricordarsi BOVER, RIBERA, RABANOS.

* * *

XIX CONGRESSO DELL'ASSOCIAZIONE SCIENTIFICA SPA-

GNUOLA. — L'Associazione spagnuola per il progresso della scienza, dal 7 al 13 Aprile, ha tenuto a S. Sebastiano il suo XIX Congresso. Il discorso inaugurale: *La personalità e i lavori di G. G. Leibniz nel III° centenario della sua nascita*, fu letto da I. ZARAGUEDA in assenza dell'autore J. ORTEGA y GASSET. Per ciò che riguarda la filosofia, i temi presentati e discussi furono: *La dialettica della analogia dell'essere; La metafisica della bellezza; Jacobi e la filosofia del sentimento; Vita e mentalità del Card. Newman.*

* * *

CONVERSAZIONI CATTOLICHE INTERNAZIONALI DI SAN SEBASTIANO. — Sono state riprese le «Conversaciones catholiques Internationales» di San Sebastiano. I temi trattati, dall'8 al 14 Settembre, sono i seguenti: 1) *Il precetto evangelico dell'amore tra i cristiani come elemento di solidarietà internazionale*; 2) *Un programma d'azione comune ai cattolici di tutte le nazioni*; 3) *La missione degli intellettuali cattolici per la restaurazione dell'unità del pensiero*; 4) *L'aiuto materiale tra i cattolici.*

* * *

XV SETTIMANA «DE EDUCACION NACIONAL» DEI CATTOLICI SPAGNOLI. — A Madrid, organizzata dalla Federazione «Amigos de la Enseñanza», dal 2 al 5 Gennaio, si svolse la XV Settimana pedagogica dei cattolici spagnuoli. Tema generale: *La libertà dei collegi cattolici.*

* * *

CORSO DI CONFERENZE DELLA SCUOLA LULLIANA. — La Scuola Lulliana di Studi Medievali di Palma di Maiorca, dal 23 Dicembre del 1947 al 12 Gennaio del 1948, ha celebrato il suo V Corso Universitario con un corso di conferenze sul tema generale: *Le idee estetiche.* Il Dott. SUREDA BLANES svolse il tema: *Fondamenti metafisici dell'estetica: l'estetica come scienza e come tecnica*; Il Prof. A. MACEDONSKI espone una *Sintesi della pittura contemporanea di R. Lullo*; Il Dott. J. MILLAS tenne due lezioni su *Le idee analitico-*

-matematiche del Dottore illuminato e la sua influenza nel Rinascimento; Il Dott. M. A. GOTTRON su *Le composizioni musicali dei secoli XVII-XVIII secondo i postulati dell'arte lulliana*.

CORSO DI CONFERENZE FILOSOFICHE ALL'ISTITUTO BALMESIANO DI BARCELONA. — Nel mese di Marzo, furono tenute le seguenti conferenze: ROIG, *Traiettorie dell'esistenzialismo*; FONT PUIG, *Le idee estetiche di Platone*; CENAL, *La filosofia dell'essere e del nulla di Sartre*; DE RUBI, *Orientamento filosofico del recente libro «Theologumena» del Dr. Maja*.

CICLO DI CONFERENZE ALL'UNIVERSITA' DI SALAMANCA. — Nel Giugno, alla cattedra «Francisco Vitoria» dell'Università di Salamanca, si chiuse un ciclo di Conferenze. Segnaliamo quelle svolte dal Padre Domenicano URDANOZ su i temi seguenti: *Vitoria e la concezione organica del potere pubblico e dello Stato*, e *Vitoria e la dottrina giuridica della trasmissione del potere civile*.

CONFERENZE VARIE. — Alla facoltà di Filosofia di Chamartin de la Rosa (Madrid) il Padre J. HELLIN tenne il discorso inaugurale del corso accademico su *Linee fondamentali del sistema metafisico di Suarez*. Il P. J. ALEJANDRO, all'inaugurazione del corso della Pontificia Università di Comillas (Santander), svolse il tema *Gnoseologia di Suarez*. All'Istituto Luigi Vives (Madrid) il P. D. CALLUS O. P. dell'Università di Oxford tenne un corso di 7 lezioni sulla storia dell'Aristotelismo medievale. Il Prof. J. BOCHENSKI O. P. in Agosto tenne all'Università di Santander due conferenze sul tema *L'uomo nella metafisica contemporanea*. Il Prof. E. CASTELLI, invitato dallo Istituto di Filosofia «Luigi Vives», di Madrid, tenne due conferenze sui temi *Lo spirito della nostra epoca e Filosofia e senso comune*. Il filosofo messicano I. VASCONCELOS CALDERON fece, in ottobre, tre lezioni all'Univer-

sità centrale di Madrid. Un vero ciclo di conferenze è stato tenuto in diversi centri culturali della Spagna dal Prof. SCIACCA. In Agosto, all'Università internazionale «Menendez Pelayo» di Santander, tre conferenze sui temi: *La conquista dell'uomo*, *L'uomo è un quid che si manifesta*, *L'esistenzialismo*. In Novembre, nel salone degli Atti del Consiglio Superiore di Ricerche Scientifiche di Madrid, quattro conferenze sui temi: *L'esistenzialismo*, *Cattolicesimo civile e civiltà autentica*, *Blondel* (2 conferenze). Altra conferenza sul tema: *Esistenzialismo spurio ed esistenzialismo autentico* tenne lo stesso Professore a Barcellona.

LA NUOVA FACOLTA' DI TEOLOGIA A SALAMANCA. — Il 26 Dicembre 1947, presenti il Rev.mo P. Emanuele Suarez Maestro Generale dell'Ordine Domenicano, gli Ecc.mi Vescovi di Cordoba e Salamanca, il Rettore dell'Università dello Stato, il Rappresentante dell'Università Pontificia, le Autorità Civili e Militari, i Padri Provinciali e i Reggenti degli Studi delle Province domenicane spagnole, venne inaugurata la Facoltà di Teologia, concessa dalla S. Congregazione dei Seminari e delle Università degli Studi al Convento di S. Stefano di Salamanca. Letto il decreto di erezione e nominati il Preside e i Professori, il Rev.mo P. Generale pronunziò un discorso esponendo il significato e l'importanza dell'atto compiuto, facendo notare come con la istituzione della Facoltà di Teologia, il Convento di S. Stefano si riallacciava alle gloriose tradizioni scientifiche che tanto illustre lo fecero nei secoli passati. Il Preside della Facoltà, P. Giacomo Ramirez tenne poi una allocuzione facendo una sintesi storica e dottrinale della Scuola Teologica di Salamanca e ricordando le grandi figure che la onorarono con il loro sapere, come Melchior Cano, Domenico Bañez, Pietro e Domenico de Soto, Bartolomeo da Medina, Francesco De Vittoria. Parlarono anche i Vescovi di Cordova e di Salamanca.

IL NUOVO DIRETTORE DELL'ISTITUTO «LUIGI VIVES». —

In sostituzione del P. Santiago Ramirez O. P., che ha dovuto lasciare l'incarico per attendere ai suoi studi e per il nuovo incarico di Preside della Facoltà di Teologia di Salamanca, è stato nominato Direttore dell'Istituto di Filosofia «Luigi Vives» il Dott. J. ZARAGÜETA Ordinario nella Facoltà di Filosofia dell'Università Centrale di Madrid e segretario della Reale Accademia delle Scienze Morali e Politiche.

NECROLOGIO. — Il 20 Ottobre si è spento il P. MIGUEL FLORÍ VÍADIN, studioso di storia della Filosofia, professore alla Facoltà di Barcellona - Sarrià. Il dotto Padre gesuita ha scritto molti articoli riguardanti la storia della filosofia moderna. Degni di rilievo i suoi studi intorno a Blondel, Lullo e specialmente Balma.

BELGIO

TERZO CONGRESSO DELLE SOCIETÀ DI FILOSOFIA DI LINGUA FRANCESE. — Ebbe luogo a Bruxelles e a Lovanio, dal 2 al 6 settembre, sotto la presidenza di M. BARZIN, presidente della Società Belga di Filosofia, e di NOËL, presidente della Società di Filosofia di Lovanio, con la partecipazione d'oltre 200 rappresentanti di varie nazioni. Tema generale proposto: *I valori*. Le comunicazioni presentate furono le seguenti: A. ABEL, *Dell'uso della semantica storica nello studio dei valori*; N. BALTHASAR, *Trascendentali; Valori e Sopravalori*; G. BASTIDE, *Comprensione e valori*; R. BAYER, *Del valore estetico*; BELIN-MILLERON, *I valori e lo spirito pubblico*; G. BERGER, *Struttura e sviluppo dei valori*; E. BREHIER, *Su una teoria dei valori nella filosofia antica*; J. CAUSSIMON, *La trascendenza e i valori*; J. CAUSSIMON, *Carattere esistenziale della nozione d'ente nella filosofia di S. Tommaso e nell'esistenzialismo contemporaneo*; F. CAYRÉ, *Il realismo di San Agostino nella prova dell'esistenza di Dio*; D. CHRISTOFF, *Il Valore e i valori*; J. CROISSANT, *Sulla teoria della definizione negli Analitici Posteriori*; M. DE CORTE, *Valore e incarnazione*; J. DEVOLVE, *Valore e ricorrenza*; E. DUPREEL, *I valori e le evidenze*; A. ETCHÉVERRY, *Il valore e l'essere*; P. FEVRIER, *Scienza e valore*; A. FOREST, *Ordine e valore*; H. FRÈRE, *Per un inventario preliminare dei valori*; P. FRUTIGER, *L'etica in quanto teoria dei valori morali*; F. GONSETH, *Filosofia dei valori e complementarità*; G. GORIÉLY, *Le modalità della comprensione dei valori*; H. GOUHIER, *Evoluzione e creazione nella storia delle idee*; F. GREGOIRE, *Hegel e la divinità dello Stato*; J. GUITTON, *Caso e va-*

lore; A. HAYEN, *Liberazione dell'uomo e comunità umana*; L. HUSSON, *Natura e fondamento dell'esperienza morale*; F. JANSON, *I valori e la caratterologia*; R. JOLIVET, *Problematica del valore*; E. JANSSENS, *I valori morali, le tendenze istintive e la finalità*; R. LÉDRUT, *Valore e significato*; R. LE SENNE, *I valori e il valore*; A. MIROGLIO, *Psicologia dei popoli e i valori*; J. MOREAU, *Aristotele e la teoria dell'essere*; J. PALLIARD, *Sopra un aspetto della struttura conscienziale*; J. PAUMEN, *I momenti della valutazione*; J. C. PIGUET, *Valori estetici*; R. POLIN, *Soggettivismo dei valori e riflessione morale*; H. J. POS, *La dialettica della verità*; A. STERN, *La conquista interiore dei valori*; L. VAN HAECHT, *Il linguaggio e i suoi valori di verità*; J. WAHL, *Nota su la possibilità d'una teoria dei valori*; A. WYLLEMAN, *Valore e esistenza*.

I lavori furono divisi in varie sezioni: 1° *I valori*. a) *Fenomenologia e problematica generale*; b) *Comprensione e valutazione*; c) *Fondamento dei valori*; d) *Valori e società*; e) *Valori di conoscenza*; f) *Valori morali*. II° *Storia della filosofia*.

XXIª SESSIONE DELLA UNIONE ACCADEMICA INTERNAZIONALE. — Nei giorni 29, 30 Settembre e 1° Ottobre, sotto la presidenza del Prof. DAVIDE ROSS, si riunì a Bruxelles la XXIª sessione annuale della U. A. I. Molti i partecipanti, fra cui sono da ricordare: J. MUNOZ, Ch. de VISSCHER, F. MAYENCE, A. DELATTE, P. PEETERS, A. MANSION, G. RIJCKMANS, A. SEVERYNS, M. HOMBERT, H. TRUCHY, J. BASDEVANT, M. ROQUES, F. KENYON, J. H. BAXTER, H. KLAESTAD,

L. AMUNDSEN, E. LOFSTEDT, T. J. ARNE, R. H. SHRYOCK, P. McKEON, G. LUGLI, A. MERLIN, C. W. VOLGRAFF, E. M. MEYERS, W. J. VAN EYSINGAN.

Divisi in diverse sezioni, i congressisti studiarono vari problemi e presero importanti decisioni. Sottolinearono il progetto delle seguenti opere:

- 1) *Corpus Philosophorum Medii aevi*;
- 2) *Codices latini antiquiores*;
- 3) *Forma orbis romani et Corpus Inscriptio-num*;
- 4) *Corpus vasorum antiquorum*;
- 5) *Monumenta musicae bizantinae*;
- 6) *Catalogo dei manoscritti alchimisti*;
- 7) *Opere di Ugo Grozio*;
- 8) *Documenti storici inediti concernenti il Giappone*;
- 9) *Concordanze e indici della tradizione mussulmana*;
- 10) *Edizioni scientifiche*;
- 11) *Dizionario del latino medioevale*;
- 12) *Dizionario della terminologia del diritto internazionale*;
- 13) *Dizionario del diritto consuetudinario dell'Indonesia*.

INCONTRI INTERNAZIONALI DI GINEVRA. — Si sono svolti in Settembre, a Ginevra, i « Rencontres internationales ». Tema in discussione: *Rapporto tra il progresso tecnico e il progresso morale*. Relatori: DE RUGGIERO per l'Italia; D'ORS per la Spagna; BERDIAEFF per la Russia; SIEGFRIED, PRENANT e MONNIER per la Francia; SPOERRI per la Svizzera. HALDANE per l'Inghilterra; SIDDESWARANANDO per l'India. Si sono delineate due correnti: una di cultori di scienze morali, che nel progresso tecnico vedono un pericolo per il progresso morale, l'altra di cultori di scienze naturali, che nel progresso tecnico vedono il fondamento del progresso morale.

SYMPOSIUM DELL'ISTITUTO INTERNAZIONALE DI SCIENZE TEORICHE. — Dall'8 al 13 settembre, a Bruxelles, nel Palazzo delle Accademie, s'è svolto il primo « symposium » dell'Istituto internazionale di scienze teoriche (la sezione scientifica della Associazione internazionale di collaborazione scientifica).

Le varie riunioni sono state dedicate alla filosofia della natura, alla filosofia della fisica, alla filosofia delle matematiche e alla filosofia del vivente.

CONGRESSO DI FILOSOFIA A LOVANO. — Per discutere il tema « Teoria della conoscenza e metafisica » si sono riuniti a Lovanio, il 9 e il 10 Aprile, 180 Professori del Belgio e dell'Olanda. Le discussioni particolari sono state introdotte da H. GEURTSSEN con *Punto di partenza della teoria della conoscenza*; da C. SCHOONBROOD con *Possibilità di una conoscenza a priori*; da L. DE RAEYMAEKER con *Spiegazione metafisica della conoscenza umana*.

ATTIVITA' DELLA SOCIETA' FILOSOFICA DI LOVANO. — Le comunicazioni presentate e discusse alla Società filosofica di Lovanio sono le seguenti: DE MONTPELLIER, *Che cosa è il comportamento*; J. LECLERCQ, *Elementi d'ordine positivo che bisogna introdurre in uno studio completo della realtà morale visti da un moralista*; MANSION, *La struttura e il contenuto del giudizio d'esistenza*; P. HAYEN, *La fenomenologia di Merleau Ponty*; DE PETTER, *Il Significato noetico del giudizio esistenziale*; VAN HAECHT, *L'origine del linguaggio*.

ONORANZE GIUBILARI AL PROF. MICHOTTE DELL'UNIVERSITA' DI LOVANO. — Il Prof. ALBERTO MICHOTTE VAN DEN BERCK, noto studioso e maestro di Psicologia Sperimentale e membro di varie Accademie scientifiche, è da quaranta anni insegnante all'Istituto di Filosofia di Lovanio.

L'Università di Lovanio ha voluto celebrare solennemente, il 5 Giugno 1947, il suo giubileo professorale con una cerimonia accademica a cui prendevano parte un centinaio di personalità appartenenti al mondo scientifico dei vari paesi e con l'offerta di un magnifico volume intitolato *Miscellanea Psychologica Albert Michotte*.

NECROLOGIO. — A Poperinghe sua città natale, il 23 dicembre, spirava il Prof. MAURIZIO DE WULF, l'insigne storico della filosofia medievale e strenuo difensore del tomismo, che per quarant'anni, dal 1906, ha diretto la *Revue Neo-scholastique*.

Fra le sue opere meritano di essere ricordate: *Histoire de la Philosophie médiévale*; *Histoire de la Philosophie en Belgique*; *Introduction à la Philosophie Neo - scolastique*; *La do-*

ctrine de la pluralité des Formes; *Le Traité de unitate Formae de Gilles de Lessines*; *Guerre et Philosophie*; *Initiation à la Philosophie thomiste*.

GERMANIA

CONGRESSO FILOSOFICO DI GARMISCH - PARTENKIRCHEN.

— Per iniziativa di un gruppo di giovani filosofi, che fan capo al Dott. G. SCHISCHKOFF, Direttore della Rivista «*Zeitschrift für philosophische Forschung*» e al quale è affidato il Segretariato permanente del Congresso, fu organizzato e tenuto dal 2 all'8 Settembre un Congresso di filosofia, il primo Congresso filosofico tedesco dopo guerra, a Garmisch-Partenkirchen. Numerosa fu la partecipazione degli studiosi tedeschi. Benchè i temi delle relazioni fossero a scelta dei relatori, i problemi trattati si possono raggruppare in quattro sezioni: 1) problemi di filosofia teoretica; 2) problemi di scienza; 3) problemi di antropologia; 4) problemi di storia. Notevoli le relazioni di: N. HARTMANN, *Compiti odierni della filosofia teoretica*; di J. EBBINGHAUS, *E' l'umanità compresa nel progresso morale?*; di P. L. LINKE, *La legittimità delle logiche plurivalenti riguardo al problema della verità*; di A. MEYER-ABICHS, *L'antica questione intorno alla fede dell'anima*; di R. SCHOTTLAENDER, *Piacere e dolore quali fondamenti dell'etica*.

INAUGURAZIONE DELLA SOCIETÀ' «HANS DRIESCH» DI FILOSOFIA E DI PARAPSIKOLOGIA. — Nel Febbraio fu fondata a Regensburg la Società Hans Driesch per studiare e diffondere il pensiero di questo autore. Nel discorso inaugurale il Presidente Dott. H. SIEBE, sviluppò il tema: *Perchè è necessario meditare il pensiero di Hans Driesch?*

CONFERENZE VARIE. — Alla Università di Monaco il Prof. O. GICON dell'Università di Friburgo, dal 25 Settembre al 20 Ottobre tenne un corso di lezioni sotto il titolo di *Die Sokratiker*.

Lo stesso Professore tenne il 16 Settembre, all'Università di Heidelberg, una conferenza su *Das Problem der Gemeinschaft bei den Antiken* e il 29 Settembre all'Università di Amburgo un'altra su *Das Problem der Freiheit in der antiken Philosophie*.

NECROLOGIO. — L'8 Novembre a München si sparse il Dott. G. HOLZNER, noto autore di una importante biografia di S. Paolo.

SVIZZERA

V° CONGRESSO INTERNAZIONALE DI STORIA DELLE SCIENZE A LOSANNA. — Organizzato dall'Accademia internazionale di storia della scienza e con l'appoggio dell'U. N. E. S. C. O., sotto la presidenza del Prof. A. REYMOND, presidente dell'Accademia, dal 30 Settembre al 6 Ottobre, si svolse il V° Congresso Internazionale di storia delle scienze.

Vi prendevano parte rappresentanti d'Italia, Francia, Inghilterra, Belgio, Olanda, Svizzera, Portogallo, Romania, Cecoslovacchia, Stati Uniti, Brasile, Svizzera.

Vari e importanti i problemi agitati e trattati sulle varie scienze. Le comunicazioni e le discussioni sono state pubblicate nel Volume degli Archives d'Histoire des Sciences.

GIORNATE DI STUDIO SULLO ESISTENZIALISMO A ZURIGO. — Nei giorni 11 e 12 Ottobre, la Marie - Gretler - Stiftung di Zurigo dedicò una serie di conferenze alla esposizione e alla critica delle teorie esistenzialistiche. Relatori e relazioni: C. ANTONI, *L'idea hegeliana della*

esistenza e le sue conseguenze; N. ABBAGNANO, *La filosofia positiva della esistenza*; F. BURI, *Filosofia e religione in Karl Jaspers*; A. J. AYER, *Il problema della negazione*; K. LEESE, *Il problema religioso della filosofia esistenziale*.

RIUNIONE INTERNAZIONALE DI STUDI SOCIALI. — L'Istituto internazionale di scienze sociali e politiche, sotto la direzione di E. BONGRAS e A. F. UTZ, organizzò a Friburgo dal 7 al 9 Novembre una riunione internazionale di studio, cui presero parte specialisti di nove nazioni.

RIUNIONE ANNUALE DELLA SOCIETA' SVIZZERA DI FILOSOFIA. — La Società Svizzera di filosofia si riunì a Berna il 9 Novembre. L'Abate E. SPIES tenne una conferenza sul seguente soggetto: *Entwicklung der historischen Denkweise im Abendlande*.

RIUNIONE ANNUALE DELLA SOCIETA' SVIZZERA DI PSICOLOGIA. — La riunione annuale della Società Svizzera di Psicologia ebbe luogo a Olten il 26 Ottobre. Furono ampiamente discussi i problemi concernenti l'insegnamento della Psicologia nelle Università svizzere.

ATTIVITA' DELLA SOCIETA' FILOSOFICA DI FRIBURGO. — La Società filosofica di Friburgo è una Sezione della Società filosofica svizzera. I suoi membri effettivi in gran parte sono Domenicani e Professori all'Università di Friburgo. Presidente è il P. T. DEMAN; Segretario attivissimo P. J. BOCHENSKI. L'attività scientifica per tutta l'annata è stata intensa.

Notiamo le conferenze di: G. DE PLINVAL, *Cicerone e la filosofia del diritto nel De Legibus*; V. KUIPER, *Kant nell'esistenzialismo*; N. LUYTEN, *Filosofia e scienza della natura*.

INGHILTERRA

CONGRESSO ANNUALE DELL'ARISTOTELEIAN SOCIETY E DELLA MIND ASSOCIATION. — Queste due società filosofiche inglesi tennero il loro annuale Congresso a Cambridge dal 4 al 6 Luglio.

Il discorso di apertura del Prof. C. D. BROAD ebbe per tema *I metodi della filosofia speculativa*. Le varie comunicazioni e discussioni versarono sui seguenti temi comuni: 1) *Carattere della spiegazione storica* (relatori: A. M. MACIVER; W. H. WALSH; MORRIS GINSBERG); 2) *Le verità necessarie sono vere per convinzione?* (relatori: K. BRITTON; J. O. URMSON; W. C. KNEALE); 3) *La Psicologia studia gli atti mentali o le disposizioni?* (relatori: W. B. GALLIE; W. J. H. SPROTT; C. A. MACE); 4) *Problemi della colpeabilità* (relatori: H. D. LEWIS; J. W. HARVEY; G. PAUL).

CONGRESSO ANNUALE DI PSICOLOGIA DELLA BRITISH PSYCHOLOGICAL SOCIETY. — A Dortford (Londra) la British Psy-

chological Society dal 10 al 15 aprile 1947 realizzò il suo Congresso annuale per esaminare le nuove tendenze della psicologia inglese, specialmente per i problemi di psicologia sociale e di psicologia religiosa.

Decise di pubblicare una nuova rivista, *British Journal of Psychology*, dedicata esclusivamente alle questioni psicologiche. Per direttori furono eletti C. BURT e G. THOMSON.

CORSO DI STUDIO DELLA «NEWMAN ASSOCIATION». — La «Newman Association» del Movimento Internazionale Intellettuali Cattolici, dal 23 Luglio all'8 Agosto, tenne a Stenhyurt College il suo terzo «Summer School». Segnaliamo, tra le relazioni, quella di J. TEMPLE su *La Chiesa e le scienze naturali*; quella di J. LEYCESTER KING su *La Chiesa e le scienze sociali*; quella di B. MC ELLIGOLT, *Il movimento liturgico*; quella di S. WRIGHT su *La Chiesa e l'architettura moderna*.

NECROLOGIO. — Il 30 Dicembre è morto a Cambridge N. WELTHEAD, studioso di fisica teorica, di logica matematica, di filosofia. Le sue

opere di maggiore importanza sono: *Nature and Life; The concept of Nature; Scienze and the Modern World; Process and Reality; The Function of Reason; Modes of Thought.*

SVEZIA

CONVERSAZIONI FILOSOFICHE DI LUND. — L'Istituto Internazionale di filosofia, che prima della guerra aveva organizzato le conversazioni filosofiche d'Amersfort nei Paesi Bassi, dall'8 al 14 Giugno, dette convegno ai filosofi dei vari paesi a Lund. Vi presero parte studiosi italiani, tedeschi, francesi, olandesi, danesi, belgi, francesi, svizzeri, polacchi. Per citarne alcuni: i prof. PONZO, CASTELLI, GRASSI, EBBINGHA-

US, GEIGER, TATARKIEWICZ, POS, DEVAUX, PERELMAN, REYMOND, GONSETH, BAYER, LE SENNE, BOHR, BRÉHIER; le Signore VIRIEN, DESTOUCHES, DELORME.

L'oggetto generale delle discussioni fu *La filosofia del problema*, considerato successivamente nella storia della filosofia, nella logica, nelle scienze della natura, nella teoria dei valori e nella sociologia. NILS BOHR tenne una comunicazione sull'orientamento della microscopia più recente.

CECOSLOVACCHIA

PRIMA SETTIMANA BIBLICA DEI SACERDOTI DI CECOSLOVACCHIA. — In conformità delle direttive dell'Enciclica Divino afflante Spiritu, a Frydek, dal 18 al 24 Agosto, fu tenuta la Prima Settimana Biblica per i Sacerdoti. Molto interessanti furono per la parte teorica, le due relazioni di J. MERELL dell'Uni-

versità di Praga: *Novae theoriae de origine evangeliorum* e *Novissimae confirmationes integritatis et fidelitatis textus hodierni* e quella di H. DOŠKOCIL *De chronologia evangeliorum*. Per la parte pratica notevoli quella di J. PROCHÁZKA sull'Enciclica Divino afflante Spiritu, e quella di J. MERELL sull'esegesi dell'Apocalisse.

PORTOGALLO

INAUGURAZIONE DELLA NUOVA FACOLTÀ PONTIFICIA DI FILOSOFIA DI BRAGA. — Alla inaugurazione dell'anno accademico e della nuova Facoltà Pontificia di Filosofia di Braga, il 31 Ottobre, alla

presenza di autorità religiose, civili, militari e accademiche il P. PAOLO DURAÓ S. I., Rettore della Facoltà, tenne un importante discorso sul tema: *La missione di una facoltà di filosofia.*

PAESI BASSI

CONVEGNO DI BAARN. — I Prof. ri POS, ROBBERS, BETH, DOOYEWEERD e altri, nei giorni 29 e 30 Agosto, a Baarn, discussero su *La pos-*

sibilità della filosofia, tema proposto per la riunione annuale dall'Algemeene Nederlandse Vereniging voor Wijsbegeerte.

OLANDA

TERZA CONFERENZA INTERNAZIONALE. — La « Société internationale de linguistique psychologique » dal 2 all'8 Agosto 1947, tenne, a Graveland, la Terza Conferenza internazionale per studiare le cause che hanno portato alla rottura dell'equilibrio psichico dell'attuale generazione e per cercarne i rimedi.

1° CENTENARIO DELLA LOGICA MATEMATICA. — In una seduta comune della Società filosofica olandese e del Centro di matematica, il 25 Ottobre, fu celebrato il 1° Centenario della Logica matematica. Tennero conferenze E. W. BETH e A. HEYTING di Amsterdam e R. FEYS di Lovanio.

AUSTRIA

MORTE DI PLANCK. — MAX PLANCK, l'autore della teoria dei quanti, che tanta influenza ha avuto sulla fisica teorica moderna, è morto il 3 ottobre 1947 a Gottinga.

Le opere da ricordarsi sono: *Das Wesen des Lichts*; *Die Entstehung*

und Entwicklung der Quantentheorie; *Kausalgesetz und Willensfreiheit*; *Das Weltbild der neuen Physik*; *Positivismus und reale Aussenwelt*; *Der Causalbegriff in der Physik*; *Wege zur Physikalischen Erkenntnis*.

STATI UNITI

SECONDO CONGRESSO INTER-AMERICANO DI FILOSOFIA. — Alla Columbia University di New-York, dal 28 al 31 Dicembre, si svolse il Secondo Congresso Inter-Americano di Filosofia

XXII CONGRESSO ANNUALE DELLA AMERICAN CATHOLIC PHILOSOPHICAL ASSOCIATION. — L'American Catholic Philosophical Association ebbe il suo trentaduesimo Congresso annuale a St. Louis. Tema centrale svolto *L'Assoluto e il Relativo*.

RIUNIONE ANNUALE DELLA DIVISIONE ORIENTALE DELLA ASSOCIAZIONE FILOSOFICA AMERICANA. — La Divisione orientale dell'Associazione filosofica americana tenne in Febbraio a New York la sua quarantaduesima sessione annuale. Tema generale: *Filosofia y paz*. Furono discussi problemi di metafisica, di epistemologia, di etica e di estetica.

RIUNIONE ANNUALE DELLA DIVISIONE OCCIDENTALE DELL'ASSOCIAZIONE FILOSOFICA AMERICANA. — La Divisione occidentale si riunì invece a Chicago in Maggio. Trattò problemi di Metafisica,

di filosofia della religione, di filosofia dell'educazione. Tra le relazioni, da notare quella di R. CONGER, *Il metodo e l'oggetto della filosofia* e quella di V. S. ROBINSON, *Una filosofia dell'età atomica*.

GIORNATA DI STUDIO SULLA LOGICA SIMBOLICA. — L'Association for Symbolic Logic, l'8 Febbraio, organizzò a New-York, alla Columbia University, una interessante giornata di studio per rivedere problemi di matematica e di logica.

RIUNIONE DELLA «CONFERENCE ON METHODS IN PHILOSOPHY AND THE SCIENCES». — Il 7 Dicembre la detta Associazione si riunì a New-York per discutere intorno a *Theory and Practice of History e American Public Policy on Science*.

NECROLOGIO. — Il 28 Febbraio moriva a Washington il filosofo MORRIS R. COHEN, professore all'Università di Chicago prima, e dal 1942 al City College di New-York. Le sue opere di maggiore importanza sono: *La ragione e la natura*; *Introduzione alla logica e al metodo scientifico*; *La legge e l'ordine sociale*; *Professione di fede di un liberale*.

CANADA'

CONFERENZE DEL PROF. HUGON — Parecchie conferenze su «*Liberalismo e individualismo francese*» e su «*Spiritualismo e socialismo francese*» furono tenute nel Canada dal Dott. Hugon, Professore di economia politica all'Università di S. Paolo,

CORSO DI STUDI A MONTREAL. — Una grande eco ha avuto il corso di studi sociali tenuto in Marzo e Aprile a Montreal sui problemi sociali e politici più attuali e discussi.

A R G E N T I N A

II° CONGRESSO INTERAMERICANO D'EDUCAZIONE CATTOLICA. — A Buenos Aires dal 5 al 17 Ottobre si è tenuto il II° Congresso Interamericano d'educazione cattolica. I temi trattati furono: 1) L'educazione; 2) Filosofia dell'educazione; 3) La famiglia e l'educazione; 4) La Chiesa e l'educazione; 5) Lo Stato e l'educazione; 6) Tecnica dell'educazione; 7) L'educazione nelle Americhe. Al Congresso fu tracciato un *Codice dell'educazione*.

* * *

CONFERENZE VARIE. — Nella 1ª seduta pubblica della nuova Fondazione Argentina « Vitoria y Suarez » tenuta il 10 Settembre nel Salone degli Atti dell'Accademia nazionale di Scienze Economiche di Buenos Aires parlarono il Pres. D. A. DELL'ORO MAINI, sull'importanza e fecondità dell'insegnamento Vitoriano; D. A. LUNA, sull'innovazione metodologica di Vitoria; il Dott. LEGON, sulla dottrina vitoriana della origine dell'autorità; il Dott. RUIZ MORENO, sulla sovranità dello Stato nella comunità internazionale secondo Vitoria.

A Buenos Aires l'11 Settembre nel Salone degli Atti dell'Istituto di Cultura spagnuola tenne una Conferenza D. A. LUNA della Università di Madrid su « *Politica e diritto internazionale* ».

Il giorno dopo, nello stesso Salone, tenne una Conferenza sul tema « *Introduzione alla filosofia spagnuola del secolo d'oro* » il Prof. E. GOMEZ ARBOLEYA, dell'Università di Granada.

* * *

IL NUOVO DIRETTORE DELL'ISTITUTO FILOSOFICO DELL'UNIVERSITA' DI CUYO. — Il Dott. G. SEPICH è stato nominato Direttore dell'Istituto di filosofia della Università nazionale di Cuyo. La sua ultima opera ha per titolo: *Lectures de Metaphisica*.

* * *

ONORANZE AL PROF. RODOLFO MONDOLFO. — Professori e studenti dell'Università di Cordoba celebrarono in luglio, onoranze al Prof. R. Mondolfo in occasione del suo 70° anno di età.

B R A S I L E

1ª SETTIMANA BIBLICA BRASILIANA. — A S. Paolo, dal 3 all'8 Settembre, fu tenuta la 1ª Settimana biblica brasiliana. Temi presentati e discussi: E. VOGT *La profezia del servo di Javhè*; J. MEHLMANN *Il senso tipico del serpente di bronzo*; A. CHARBEL *L'esamerone*; O. SKRZYPCZAK *La parusia in S. Paolo*; E. VOGT *La profezia delle Settanta settimane*.

* * *

DUE NUOVE PONTIFICIE UNIVERSITA' CATTOLICHE. — Una Pontificia Università Cattolica è stata canonicamente eretta a S. Paolo il 27 Gennaio 1947. Gran Cancelliere

è l'Arciv. di S. Paolo, l'Emin.mo Card. Carlos Carmelo de Vasconcelos Mota; Rettore Magnifico S. E. Paulo De Tarso Campos Vesc. di Campinas. La nuova Università comprende, per ora, le Facoltà di Lettere e Filosofia, Diritto, Scienze economiche e Ingegneria industriale. Quanto prima avrà anche le Facoltà di Teologia e di Diritto Canonico.

Una seconda Università Pontificia nel Brasile è stata canonicamente eretta a Rio de Janeiro il 16 Dicembre. Gran Cancelliere è il Card. Giacomo de Barros Camara, Arciv. di Rio Janeiro; Rettore Magnifico: il P. Leonello Franca S. I.

NOTIZIE RIGUARDANTI IL 1948

Per utilità dei lettori diamo l'annuncio di Congressi che verranno celebrati nei prossimi mesi. Per i Congressi internazionali di Amsterdam (18-25 Agosto) e di Barcellona (3-10 Ottobre) cfr. Sapienza, n. 1, p. 152.

ITALIA

XV° CONGRESSO NAZIONALE DI FILOSOFIA. — In occasione del IV° Centenario della fondazione dell'Università e del Primum ac Prototypum Collegium di Messina, per iniziativa della Sezione di Messina dell'Istituto di Studi filosofici e dell'Ateneo, viene indetto il XV° Congresso nazionale di Filosofia, dal 24 al 28 Settembre. Saranno oggetto di discussione i seguenti temi: 1) *La crisi della civiltà*; 2) *Ragione e irrazionalismo*. Presidente del Comitato organizzatore è il Prof. Vincenzo La Via; Segretario, il Prof. S. P. Sci-

mè. Per informazioni e chiarimenti rivolgersi: Comitato organizzatore Congresso di Filosofia - Università - Messina.

IV° CONGRESSO ITALIANO DI STUDI FILOSOFICI CRISTIANI. — All'Aloysianum di Gallarate, dal 13 al 15 Settembre, si aduneranno i filosofi del Centro italiano di studi filosofici cristiani per discutere intorno a *La struttura della Metafisica*. Introdurrà la discussione il Prof. BONADINI dell'Università Cattolica di Milano.

FRANCIA

CONGRESSI INTERNAZIONALI SCIENTIFICI DI PARIGI. — A Parigi, dal 19 al 23 Luglio, si terrà il *Congresso internazionale linguistico* e, dal 24 al 28 Luglio, il *Congresso internazionale degli Orientali*.

SETTIMANA SOCIALE DI FRANCIA. — A Lione, dal 19 al 24 Luglio, verrà tenuta la Settimana sociale di Francia. Tema generale: *Civiltà Occidentale e popoli d'oltremare*. Il Segretariato è a Lyon, 16, rue du Plat.

BELGIO

3ª SESSIONE DEL CONGRESSO INTERNAZIONALE DI SCIENZE ANTROPOLOGICHE ED ETNOLOGICHE. — Dal 15 al 23 Agosto il Congresso internazionale di scien-

ze antropologiche ed etnologiche avrà la sua 3ª sessione a Bruxelles e Tervueren. Il Segretariato è al « Museo del Congo Belga », Tervueren, Belgio.

INGHILTERRA

XII° CONGRESSO INTERNAZIONALE DI PSICOLOGIA. — E' indetto, dal 23 al 28 Luglio 1948 a Edimburgo, il XII° Congresso Inter-

nazionale di Psicologia. Per informazioni rivolgersi a: Godfrey Thomson, General Secretary, Moray House, Edimburg (8) Inghilterra.

ARGENTINA

I° CONGRESSO NAZIONALE ARGENTINO DI FILOSOFIA. — L'Università nazionale di Cuyo (Mendoza), per solennizzare varie ricorrenze, ha convocato a Mendoza un Congresso nazionale di Filosofia per i giorni 12-16 Ottobre 1948. Le sezioni del Congresso e i temi generali sono così distribuiti: 1) La persona umana; 2) L'educazione umana; 3) La Comunità umana. Suddivisi per questioni dottrinali e questioni stori-

che i temi verranno studiati sotto vari punti di vista nel modo seguente. La persona umana sotto l'aspetto psicologico, ontologico, etico, giuridico; l'educazione umana sotto l'aspetto sistematico, etico, assiologico, psicologico, sociologico; la comunità umana sotto l'aspetto ontologico, etico, politico, giuridico, culturale. Segretario generale del Congresso è il Dott. J. Sepich. - Rivadia 125. Mendoza (Argentina).

beda

Con approvazione Ecclesiastica e dell'Ordine - Bologna, 16 Settembre 1948

Direttore responsabile: P. G. M. GHINI O. P.

TIPOGRAFIA LUIGI PARMA - BOLOGNA - 9 - 1948

STABILITA' DEL DOGMA E PROGRESSO DI DOTTRINA TEOLOGICA

SUMMARIUM. — Ab A. recoluntur prius notiones de Revelatione, de Dogmate, de Theologia, de Evolutione; dein dogmatis evolutio sive juxta Catholicorum sive juxta modernistarum sententiam explanatur. Cum dogma sit veritas credita propter auctoritatem Dei revelantis et Revelatio communis cum ultimi Apostoli morte consummata et clausa sit, prave dogmatis evolutionis sensum pervertunt omnes qui, ut modernistae, autumant dogmata intelligenda esse aliter ac intellexerit primitiva Ecclesia; cum iuxta catholicam sententiam dogmatis evolutio non obiectivam creditae veritatis transmutationem, sed earundem semper manentium veritatum solum clariorem profundioreque intelligentiam in fidelium mentibus importet. Quod vero spectat ad theologiarum conclusionum definibilitatem, A. censet conclusiones deductas syllogismo ex praemissis mixtis, quarum scilicet una ex fide et altera ex ratione sit, ut dogmata definiri non posse, quamvis per Ecclesiae magisterium declarari ut infallibiter vera possint. Neque censet attingendi dogmatis methodum aut per conscientiam religiosam aut per sensum mysticum aut per revelationes privatas multum conferre ad dogmatum doctrinalem scientificumque progressum, quamvis omnia haec privatae fidelium vitae utilia sint et sint stimulus ut theologi quasdam quaestiones clarius proponant exactiusque pertractent.

La Direzione di questa Settimana Teologica ⁽¹⁾ mi ha onorato con l'invito insistente a trattare questo delicato problema della stabilità del dogma e del progresso dottrinale teologico.

PREMESSE

Premetto alcune nozioni che ci aiutano a comprendere meglio la natura vera del progresso dogmatico, a scartare quello che è falso o meno sicuro in questo campo.

Rivelazione è il fatto delle manifestazioni positive di Dio all'umanità, nel Vecchio e nel Nuovo Testamento, con al centro Gesù Cristo, Rivelatore ed oggetto di Rivelazione. Include fatti storici, verità dogmatiche, leggi nuove, uno spirito nuovo animatore di questo mondo della Rivelazione.

Dogma è una verità rivelata da Dio e creduta dalla Chiesa

(1) Questa relazione fu letta il 20 di settembre 1948 alla *Settimana Teologica* tenuta in Roma all'Università Gregoriana.

sull'autorità di Dio rivelante. L'insieme dei dogmi rivelati costituisce il deposito, il tesoro della Rivelazione, intorno al quale tutte le scienze religiose sono impegnate, almeno in qualche modo.

Teologia è la scienza della Rivelazione divina; o, se più vi piace, è la scienza della fede, intendendo per fede l'assenso alla rivelazione, l'oggetto di quest'assenso con le sue motivazioni. Il progresso in Teologia si ha nella conoscenza sempre maggiore della Rivelazione divina e delle sue irradiazioni nel mondo cristiano. In questo senso gli studi biblici, l'indagine storica, il movimento liturgico, la Patristica, l'Archeologia cristiana, l'agiografia sono contributi preziosi al progresso teologico, e sotto tale aspetto è permesso congratularsi coi moderni, certamente più ricchi degli antichi, anche se dobbiamo dire che non sempre sono più sapienti.

Evoluzione significa progresso e svolgimento. Quando l'idea evoluzionistica imperversò nel campo della scienza, fu fatta l'applicazione anche al dogma cattolico, e fra gli eccessi di una stasi che è propria degli organismi morti e di una mutazione radicale che è prova di debolezza, venne fuori la dottrina sana della evoluzione del dogma, immutabile nella sua natura e progressivo nella crescente indagine della intelligenza cattolica.

Bisogna riconoscere una evoluzione nella manifestazione successiva delle verità divine come risulta nel progresso dal V. al N. Testamento. E nella scuola stessa del divino Maestro non tutto fu appreso in una volta, ma progressivamente secondo una linea pedagogica che nasconde il prodigio della grazia nell'ordine della natura.

La formazione scientifica, teologica, dogmatica degli Apostoli avvenne lentamente, e si incorona nella Pentecoste con una infusione di Spirito Santo.

Questo si rende chiaro quando leggiamo gli episodi del Vangelo coi Discepoli lenti e sonnacchianti, e poi prendiamo in mano le Lettere di S. Pietro, di S. Giovanni e di S. Paolo, con una Teologia spiegata e trionfante. Lo sviluppo si nota qualche volta nella formazione stessa del Dogma, come quello della Redenzione e della fondazione della Chiesa che non si attuano in un attimo; ma più veramente nella manifestazione della verità rivelata all'indagine della Chiesa, dei Dottori, dei Teologi.

La storia della Teologia, quando si farà più sistematicamente di quanto non si sia fatto fino ad oggi, sarà l'esposizione degli sforzi compiuti dall'intelligenza umana per comprendere, difendere e pre-

dicare il contenuto della Rivelazione. Dalla Didachè al Catechismo di Pio X, dalla Catechesi di S. Cirillo sino alla Somma Teologica di S. Tommaso, fino al Catechismo del Concilio di Trento, il progresso salta agli occhi. Ma il progresso non significa trasformazione che sarebbe corruzione, ma conoscenza maggiore, vitalità perenne.

Il Dogma conosciuto ed accettato dà la fede, fa il credente; il dogma studiato ed espresso nel linguaggio scientifico dà la Teologia, fa il Teologo; il dogma predicato fa l'Apostolo; il dogma vissuto fa il contemplativo e il Santo; il dogma svelato con piena luce fa il comprensore.

In queste fasi il dogma è vitalissimo, ma non per la sua oggettiva mutazione, ma nelle trasformazioni dell'anima, che passa dalla fede alla visione di Dio nella luce e nell'amore dei misteri.

L'eresia stessa ha contribuito alla conoscenza maggiore della Rivelazione, ad una formulazione sempre più scientifica e definitiva. In S. Agostino troviamo abbozzata una dottrina dello stesso sviluppo dogmatico; Vincenzo di Lerino nel suo « Commonitorio » ha tracciato quasi la teoria classica dello sviluppo estrinseco del dogma in armonia con la sua intrinseca stabilità. Da S. Tommaso la questione è trattata più « *in actu exercito* » che « *in actu signato* »; ma quando si chiede se gli articoli di fede siano cresciuti o no per la via, dà una risposta che sintetizza l'oro delle soluzioni posteriori.

Più modernamente il Newman, anima generosa e mente eletta, prosatore e poeta magnifico, ma senza l'esattezza del linguaggio scolastico, diventò uno specialista nella questione dello sviluppo del dogma; ma tale questione se per lui fu la via provvidenziale per trovare il Cattolicesimo, altri in quella stessa via si smarrirono, come A. Günther, come i modernisti, come tanti moderni che nel trattare questo problema delicato fanno vedere non solo quale sia la loro Teologia, ma anche una curiosa psicologia non abbastanza serena ed equilibrata. E' più facile pizzicarsi fra Teologi che far luce sulle verità dogmatiche.

STABILITÀ DEL DOGMA

Fatte queste premesse veniamo a determinare il nostro tema, incominciando dalla stabilità del dogma. Con questo nome stabilità del dogma si vuol dire che la Rivelazione non è un sistema ideologico che l'uomo costruisce e demolisce incessantemente, ma un deposito sacro che la Chiesa riceve da Dio e custodisce gelosamente difendendolo e determinandolo.

Questo deposito si chiude con gli Apostoli, i quali lasciano ai successori la missione di « proferre de thesauro suo nova et vetera »; ma quel nuovo non è tanto nuovo che non sia già prima contenuto in quel deposito inesauribile nelle sue profondità e nelle sue applicazioni.

Per quanto un Papa finto e in parte eretico (Celestino VI) aspetti con Gioacchino da Fiore una nuova economia della salute nella terza epoca che dovrebbe essere quella dello Spirito Santo, è dottrina cattolica che la divina rivelazione si chiude con l'ultimo Apostolo: « La Legge e i Profeti fino a Giovanni; da quel tempo è predicato il Regno di Dio e ciascuno si sforza di entrarvi » (Luca XVI, 16).

« Questo Vangelo del Regno sarà annunziato in tutto il mondo per essere testimonianza a tutti i popoli: allora verrà la fine » (Matt. XXIV, 14).

La Pentecoste è già avvenuta e lo Spirito Santo vien promesso e inviato non a rivelare verità nuove, ma per far comprendere quanto Gesù Cristo aveva detto. Del Salvatore è affermato che insegnerà tutta la verità; S. Paolo lancia l'anatema a chi insegni un Vangelo diverso dal suo; la Rivelazione come si trova nel Nuovo Testamento non ha altri orizzonti che quelli della visione di Dio.

Al di fuori della Sacra Scrittura e della Tradizione apostolica non ci sono verità rivelate. Nella quinta proposizione del Sillabo è condannata la dottrina che dice la Rivelazione soggetta ad un progresso continuo ed indefinito.

Con questa dottrina viene condannata l'opinione di alcuni Teologi, che considerarono la Rivelazione come un lievito diffuso nella Chiesa e che fermenta incessantemente in modi diversi fino a sbocciare in verità nuove, che fioriscono nel magistero della Chiesa. Il Corpo Mistico sarebbe come una grande fucina nella quale la fede ardente dei fedeli prenderebbe atteggiamenti sempre nuovi, si esprimerebbe in verità nuove, formule dogmatiche nuove, che avrebbero come vincolo centrale l'azione dello Spirito Santo.

Tutto questo è poesia arbitraria; la Rivelazione divina si chiude con gli Apostoli.

Ma quel deposito non fu affidato alla Chiesa perchè lo ripetesse senza comprenderlo, in formule morte che l'intelligenza ripete in un simbolo imparato a memoria.

Il razionalismo considerò come miti e simboli i dogmi cattolici, che sottopose alle mutazioni incessanti della povera mente umana.

Ma in questa via camminarono anche alcuni Teologi cattolici, che influenzati dalla corrente del pensiero contemporaneo, pensarono fosse progresso quello che era corruzione, fosse conquista ciò che in realtà era liquidazione.

A questo punto incontriamo il Teologo Antonio Günther, che impressionato dalla nuova filosofia cartesiana e kantiana, illudendosi che la scolastica fosse moribonda, e male tentando un connubio rivoluzionario tra filosofia e teologia, credette di poter mutare la teologia e presentare come conquista di indagine umana quanto in passato si era creduto misterioso e divino. Le formule del passato avevano perduto valore, e secondo le nuove concezioni sorgevano nuovi dogmi o, almeno, nuove concezioni e formulazioni dei dogmi.

Io non vorrei giurare che una simile tentazione non invada la mente di alcuni studiosi cattolici, i quali credono sul serio di dovere rivoluzionare la filosofia e la teologia della Chiesa, cambiando nozioni e formulazioni con uno stile avventuriero, che infatua i giovani e semina confusione per tutti.

Il modernismo fu razionalismo di corte vedute e grandi pretese, che sostituì un esame libertario al magistero tradizionale, ridusse al minimo il nucleo della rivelazione divina e sopravvalutò il lavoro degli studiosi e della storia, in modo che i dogmi avevano subito una trasformazione, il significato delle formule dogmatiche era cambiato radicalmente e in continuo processo di mutazione. Chi abbia una mediocre conoscenza dei libri di Alfredo Loisy e di Ernesto Buonaiuti può rendersi conto del carattere ereticale di un evoluzionismo dogmatico che finiva col negare il cristianesimo come religione rivelata.

La stabilità del dogma insegnata dalla teologia cattolica significa ancora negazione di ogni mutazione nel contenuto del dogma, quasi che in un secolo si sia creduto in un modo e nei successivi si sia creduto in un altro.

Il Concilio Vaticano definì: «Se qualcuno dirà che ai dogmi proposti dalla Chiesa, si debba dare, alle volte, secondo il progresso della scienza, un senso diverso da quello che la Chiesa intese od intende, sia anatema» (Denz. 1818).

Nella proposizione 62 del Decreto «Lamentabili», si condanna questa dottrina: «I principali articoli del *Simbolo* degli Apostoli non avevano per i cristiani dei primi tempi lo stesso senso che hanno per i cristiani del nostro tempo» (Denz. 2062).

Nel giuramento antimodernista si afferma in modo categorico questa stabilità del contenuto dogmatico, in forza della quale «non

è permesso ritenere ciò che sembra migliore e più adatto alla propria cultura e a quella di ciascuna età, ma giammai si creda diversamente, mai si intenda diversamente la verità assoluta ed immutabile predicata dagli Apostoli fin da principio» (Denz. 2147).

Nell'ipotesi che il rivelato cambiasse di senso nei diversi tempi e nelle diverse regioni, bisognerebbe dire che il dogma sarebbe pietra d'inciampo non di salvezza, e che la Rivelazione si sarebbe corrotta per la via, quello che era divino sarebbe diventato umano, la Chiesa avrebbe fallito nella sua missione.

Ma per amore del nuovo alcuni sarebbero disposti a compromettere il divino, cosa non permessa nemmeno ai poeti.

PROGRESSO DOGMATICO

Il vero problema del progresso dogmatico sta nella soluzione di questa apparente antinomia: l'evoluzione del dogma non può essere un'aggiunta alla Rivelazione chiusa con l'ultimo Apostolo; non può essere un nuovo significato scoperto per via in sostituzione all'antico; e al tempo stesso il numero delle verità dogmatiche cresce e quello che per secoli rimase incompreso raggiunge una chiarificazione e una formulazione che sembra una novità.

La soluzione di questa apparente antinomia è data dal fatto di una crescente chiarificazione di quanto si contiene nel deposito della Rivelazione, ma come questa esplicitazione avvenga non è sempre limpido in tutto e per tutti.

Per farcene un'idea cominciamo col distinguere il dogma propriamente detto come lo abbiamo definito, e il fatto dogmatico che è connesso con la Rivelazione, ma non vi è propriamente incluso. Il dogma può essere esplicitamente, chiaramente rivelato, come la divinità di Gesù Cristo nel Santo Vangelo, e può essere solo implicitamente, oscuramente rivelato.

Una seconda distinzione bisogna fare tra le verità formalmente, propriamente rivelate, e le verità solo virtualmente, indirettamente rivelate. Sulle prime cade il progresso dogmatico, sulle seconde cade il progresso teologico.

Quando il ragionamento è fatto con le due premesse rivelate la conclusione è dello stesso ordine, il discorso è solo esplicativo, quella verità dedotta può essere definita come dogma. Allora il processo è veramente omogeneo.

Quando il ragionamento è fatto con una premessa rivelata e l'altra di ragione, la conclusione non è propriamente rivelata nè esclusivamente naturale, nè del tutto eterogenea nè del tutto omogenea, ma di carattere misto.

Secondo la tecnica del sillogismo, in cui la conclusione segue la parte più debole, il Teologo che considera la proposizione di fede come « debilior » perchè di fede, perchè più oscura alla ragione, può essere tentato di prendere quella conclusione come di fede; mentre il teologo che considera la proposizione di ragione come « debilior », deve prendere la conclusione come naturale. Sta il fatto che la teologia è un abito scientifico che si acquista studiando e la fede è un abito che nasce dalla grazia. Quando la proposizione di ragione dice soltanto l'uso dell'intelletto per capire il contenuto della premessa rivelata, il discorso è solo esplicativo, anche se in apparenza sembra illativo e rigoroso, e la conclusione può essere definita come dogma; ma quando la proposizione di ragione concorre efficacemente alla generazione della conclusione, questa potrà indicare un fatto dogmatico, connesso con la Rivelazione, ma è difficile credere che possa esprimere un dogma che la Chiesa potrà definire come rivelato. Quella conclusione non è accettata in forza della testimonianza divina, ma in forza del ragionamento policromo, che fu costruito con una pietra divina e con una pietra umana, che arricchì il patrimonio della scienza teologica, ma non raggiunse il carattere genuino di una verità rivelata, non sembra che quella conclusione abbia ricevuto la dogmaticità della premessa di fede.

Quando siamo al concreto di molte verità cattoliche non è facile capire se siano soltanto connesse con la Rivelazione o siano veramente contenute nella Rivelazione.

In questi casi specialmente è doveroso attendere nella prudenza la decisione del magistero supremo, che non può inventare nulla, ma ha un carisma d' infallibilità che è chiaramente rivelato e proietta sicurezza su alcune verità che al semplice teologo dovevano rimanere incerte. Che le vere conclusioni teologiche esprimano un fatto dogmatico che dalla Chiesa potrà essere definito come vero infallibilmente, a me pare evidente; ma che esprimano veri dogmi, propriamente rivelati, che la Chiesa potrà definire come tali, questo a me sembra difficile, per non dire impossibile.

E' certo che quelle conclusioni non si avrebbero senza la premessa di fede; ma è anche vero che non potrebbero esistere senza la premessa di ragione.

Abbiamo un progresso dottrinale, ma non abbiamo un nuovo dogma che l'indagine ha fatto emergere dal fondo oscuro della Rivelazione e della fede. La teologia parte da principi di fede, ma costruisce con metodo scientifico umano, che può essere difettoso in tanti modi. E' disciplina multiforme, di natura composita, che allarga gli orizzonti, come risulta dal paragone fra un buono trattato di filosofia razionale ed un buon trattato moderno di teologia cattolica, ma non dà la visione dei misteri, procede per testimonianza e per analogia fra il divino e l'umano, e perciò ci lascia in una luce opaca quasi di Chiesa gotica, senza appagare pienamente le esigenze dell'anima che ha saputo ingrandire ed acutizzare.

Il teologo non è un fideista e non è un razionalista, è un uomo tormentato dai misteri del cielo e dai misteri della terra, contemplati in una luce analogica che non beatifica, ma arricchisce senza orgoglio. Se qualche volta lo troviamo orgoglioso e scontroso non dipende dalla sua teologia, ma dal suo temperamento e dal suo carattere che è stato messo alla prova da quella scienza che gli ha aperto nuovi orizzonti, ma non gli ha dato nè la piena luce per contemplarli nè le ali per spaziarvi gioiosamente.

Ad ogni modo questo progresso concettuale e logico del dogma, sia per la via del rivelato meglio compreso e più esplicitamente espresso, sia per la via dei fatti dogmatici che costituiscono un mondo nuovo di confine ai margini della rivelazione, questo progresso è il principale che si possa riconoscere nella vita della Chiesa.

Per quanto affiori qua e là una tendenza teologica che, squalificando la via intellettuale, crede di avere e di trovare forze più sicure e profonde di penetrazione in una zona misteriosa dell'anima, che non si sa che cosa sia, non dobbiamo farci scuotere da questa via maestra della verità conosciuta ed amata.

Vicino all'indagine scientifica che, cercando di penetrare sempre più nel deposito della fede, rende esplicito quello che per tanto tempo fu solo implicito e inesplorato, ci sono parziali e larvate tendenze di raggiungere il dogma per la via della coscienza religiosa, del sentimento mistico, dell'ispirazione privata.

Dal fatto psicologico e teologico che l'amore raggiunge il divino in modo più alto della fede, e dal fatto innegabile che il dotto umanisticamente può non essere un sapiente cristianamente, alcuni contemplativi più seguaci dell'abate Rencé che del Mabillon, credettero fare maggior cammino amando che investigando.

Non so veramente se qualche scrittore abbia tentato di fare la

storia delle rivelazioni private, che molti santi ebbero anche a beneficio del mondo cristiano. E' certo che molte anime elette ebbero illustrazioni meravigliose, compirono nella santa Chiesa opere di eccezionale grandezza, tanto che la stessa gerarchia fu qualche volta salutarmente influenzata dalla santità militante e combattente. Alcuni misteri furono più ardentemente meditati e predicati da certi Fondatori di Ordini e da santi eroici. L'eroismo dei santi ha sempre intensificato e risvegliato la vita cristiana, ma dalle proprie relazioni con Dio e dal loro fervore un grande progresso dogmatico e dottrinale non si è avuto. E' doveroso riconoscere che le loro benemerenze sono grandissime in quanto ci han fatto sentire la pienezza della grazia e della verità, hanno richiamato l'attenzione del Clero e dei fedeli sopra alcuni aspetti della rivelazione e della pratica cristiana, ma l'amore accende quello che trova non dà luce su quello che non si conosce. Il contemplativo non sa più del teologo, ma quello che il teologo conosce freddamente, il contemplativo lo gusta nell'ardore della carità, e non se ne fa argomento di compiacenza ma strumento di ascensione e di perfezione. Le esperienze del mistico possono fornire al teologo motivi d'indagine scientifica: l'esperienza mistica di S. Teresa ha fatto meglio determinare le tappe dell'ascensione spirituale ai teologi venuti dopo. La preghiera liturgica della Chiesa ha giovato per determinare meglio il contenuto della fede che in quella preghiera trovava una preziosa formulazione, ma, come dice l'Enciclica sulla Liturgia, è più esatto dire che la legge della fede ha determinato il valore della preghiera. La vita della Chiesa nelle Catacombe, riscoperte quando il Protestantesimo accusava la Chiesa di non essere più quella dei primi secoli, fu argomento perentorio contro gli eretici, e fornì prezioso materiale all'apologetica cattolica.

Ma il dottrinale conosciuto per tutte queste vie, mentre diceva arricchimento sugli Scolastici, portò ad un frazionamento della teologia di cui sentiamo il disagio. La divisione del lavoro, necessaria per l'approfondimento dell'analisi e le esigenze della specializzazione, ha moltiplicato i settori del campo teologico, frazionando questa scienza sovrana e unitaria in una serie di scienze parziali che rendono difficile lo sguardo totale. Il dogmatico, il moralista, lo storico, il canonista sono tutti studiosi di un aspetto della rivelazione, che spesso non sentono il bisogno di incontrarsi e di integrarsi a vicenda, ma si fanno un regno autonomo della propria competenza, perdendo molto di quella luce che nasce proprio all'orizzonte di ognuno quando

può godere della ricchezza di tutti. Questo si vede bene in quei trattati teologici, che sono o tutti di sistematica o tutti di positiva; e per contrasto si vede bene in quelle monografie moderne che pur trattando un soggetto ristretto lo veggono sotto ogni angolo, nella convergenza di tutte le luci, con una completezza che soddisfa l'anima senza chiudere mai l'orizzonte. Molte deviazioni ed anche molte eresie nascono da una parzialità di considerazione, da una miopia che per guarire ha bisogno di maggior luce e di più vasti orizzonti.

Il progresso dottrinale, specialmente teologico, richiede proprio queste condizioni che favoriscono la sintesi dopo un periodo di analisi, un'intelligenza aperta e ricca e molto equilibrata che abbia viva la coscienza delle proprie limitazioni e delle vere esigenze critiche insite all'indagine scientifica.

Per questo credo che il grande teologo sia un po' raro nel mondo, che è una benedizione quando si incontra, per quanto spesso non sia di facile convivenza. Non deve essere un mistico senza esigenze critiche, non deve essere un dotto che fa l'umanista nel campo della fede e della Rivelazione. Non basta che sia ricco ed eloquente: deve fare la cernita di quello che è oro nella sua sfera e costruire con quelle sole pietre che sono necessarie al suo edificio; bisogna che il suo linguaggio sia preciso e trasparente in modo che arricchisca senza pesare e senza ingombrare; che non sia assolutista evitando il pericolo di presentare come dogmi le conclusioni dei suoi ragionamenti, non sia eclettico sbagliando il criterio di valutazione, non sia rivoluzionario credendo che la scienza teologica incominci con lui dopo la squalifica di tutti.

Ma nonostante queste difficoltà il progresso teologico è evidente in ogni tempo, ma specialmente nei tempi moderni. E una prova di questo progresso, secondo un metodo che per la sua perfezione può essere di tutti i tempi, mi pare di trovarlo nelle Encicliche pontificie, nelle quali molto spesso convergono tante luci e tante voci che sembrano un concerto di scienze e di coerenze, di fede e di critica, con alcune determinazioni dottrinali che spesso chiusero una controversia, dissero la parola luminosa e definitiva su problemi combattuti da secoli.

Una tesi di dottorato su questo tema potrebbe riuscire eccellente.

Un Dizionario teologico moderno è una meraviglia che i secoli precedenti non ebbero. Purtroppo certi articoli sono lunghi un chilometro e il loro contenuto poteva essere espresso, almeno qualche

voita, in spazio minore; ma sono una ricchezza che dà gaudio e tormento, ci fa ringraziare Dio e invocare la sua visione.

Concluderò questa serie di pensieri sul tema proposto affermando che fra le grazie che il Signore ci può fare nella vita bisogna mettere in grande rilievo quella di avere avuto un professore di teologia degno. Non passatista, non futurista; non poeta, non matematico, ma un teologo degno, che conosca bene la scienza e la faccia gustare.

E formulo il voto che la nostra predicazione diventi sempre più teologica, e dica qualcosa di grande al popolo cristiano, a noi tutti, che ci incamminiamo verso il Paradiso meditando i misteri e invocando l'avvento del regno della gloria ai confini del regno della grazia ⁽²⁾.

P. M. CORDOVANI O. P.

(2) La bibliografia è ricchissima come è facile vedere nei Dizionari e Riviste Teologiche. Citerò alcuni autori. P. R. SCHULTES O. P., *Introductio in historiam Dogmatum*, Parigi, Lethielleux, 1923, con ricche indicazioni a pp. 149-152; P. V. DE GROOT, *Utrum numerus credendorum per Ecclesiae magisterium augeri possit*, q. X, a. 4 dal vol. «*Summa Apologetica de Ecclesia Catholica*» e *De continuitate et evolutione doctrinae christianae*, q. XIX, a. 5; P. B. ALLO O. P., *Foi et systèmes*, Paris, Blond, 1908; Card. LÉPICIER, *De stabilitate et progressu dogmatis*, Romae, 1932; L. BILLOT

S. J., *De Immutabilitate traditionis contra modernam haeresim evolutionismi*, Romae, 1924; P. PESCH S. J., *Fede, Dogma e Fatti Storici*, Roma, Pustet, 1909; P. H. LUBAC S. J., *Le Problème du développement du dogme* in «*Recherches de Science Religieuse*», 1908, pp. 130-160 con le osservazioni del P. BOYER S. J. «*Sur un Article des Recherches de science religieuse*» in «*Gregorianum*», An. 1948, vol. XXIX, 1.; A. GARDEIL O. P., *Le développement du dogme* nel Vol. «*Le donné révélé et la Théologie*», 2 edit. Paris, 1910.

LA STRUTTURA DELLA METAFISICA CLASSICA(*)

SUMMARIUM. — Contra eos qui metaphysicae classicae valorem aut negant aut minuunt, demonstratur existentia, natura eiusque valor. Ex exigentia alicuius metaphysicae — quae fere ab omnibus hodie quoad nomen et quoad rem, saltem implicite, admittitur — fit transitus ad eiusdem existentiam. Inter motiva quae iustificunt veram scientiam metaphysicam, adnotantur: usus multorum conceptuum principiorumque communium quem particulares scientiae continue faciunt; entis creati rerumque sensibilibus, in quantum entia et substantiae sunt, cognitio; particularium scientiarum propriorum principiorum defensio; criticum cognitionis problema, problema de Deo, obiecti adaequatj sive intellectus sive voluntatis consideratio. Inde metaphysicae definitio, natura, proprietates explicantur. Circa vero modum efformandae seu circa processum constituendae metaphysicae agitur peculiaris quaestio de illius puncto initiali, in qua experientiae tum externae tum internae valor agnoscitur. Tandem instituitur brevis metaphysicae aristotelico-thomisticae comparatio cum novis metaphysicis.

Parlo dal punto di vista scolastico, più precisamente, dal punto di vista aristotelico-thomistico, per vedere se le accuse mosse dai recenti filosofi, e anche da alcuni fra i presenti, agli Scolastici e agli Aristotelici sulla concezione e formazione della metafisica, siano o no giustificate e se sia possibile un'intesa.

I punti principali da chiarire o almeno da tener presenti nella questione della struttura della metafisica, per me sono i seguenti: 1) Esigenza della metafisica; 2) Esistenza della metafisica; 3) Natura della metafisica; 4) Formazione della metafisica; 5) Relazioni tra metafisica classica e le recenti metafisiche proposte al Convegno.

1) ESIGENZA DELLA METAFISICA.

E' un punto questo, almeno per ora e specialmente tra noi, credo, pacifico. Quasi tutte le correnti filosofiche si dirigono verso una metafisica, cercano, esigono una metafisica. La metafisica è il problema centrale, il problema di moda della filosofia di oggi. Anche correnti filosofiche, come per esempio il neopositivismo della Scuola viennese, che esplicitamente e a parole molto dure e chiare negano la metafi-

(*) Relazione presentata al IV Convegno dei filosofi cristiani italiani tenuto a Gallarate (Varese) dal 13 al 15 Settembre 1948.

sica, implicitamente e in realtà fanno una vera metafisica, altrimenti il loro discorso non sarebbe altro che un puro verbalismo o nominalismo implicante contraddizioni. Di metafisica parlano oggi gli idealisti, anche se vi aggiungono l'appellativo « della mente ». Ad una metafisica aspirano i filosofi della vita, gli esistenzialisti, i filosofi spiritualisti o i mistici che accentuano il valore religioso nella filosofia. Una metafisica, qualcosa cioè di fisso o di fermo, richiedono gli uomini di scienza.

Qualche cosa di oltre, di più dell'oggetto della semplice conoscenza sensitiva o della esperienza vitale e scientifica quotidiana, viene richiesto, oggi, dagli uomini di pensiero.

Sull'intenzione degli Scolastici non c'è alcun dubbio. Aristotele e i suoi seguaci parlano della metafisica come del sapere indispensabile e fondamentale a ogni scienza e come della felicità naturale propria e ultima dell'uomo.

Quest'esigenza sentita, comune oggi tra gli uomini di pensiero, ha la sua grande importanza. E' il punto d'intesa, il punto sicuro d'accordo o di contatto, il punto quindi di partenza, anche se non scientificamente dimostrato, che può validamente farci porre sul tappeto la questione della metafisica. E' necessario infatti almeno un minimo in comune per avviare una discussione. Una esigenza e una concezione, anche se molto vaga, accettate dai contendenti sono sufficienti per intenderci e farci scendere in campo. Ci troviamo così d'accordo almeno in questo coi moderni, i quali richiedono anzitutto che un problema sia sentito, vissuto, richiesto dal soggetto che lo pensa, per essere preso oggi sul serio in considerazione e trattato.

2) ESISTENZA DELLA METAFISICA.

Basta notare e sentire questa esigenza per poter asserire l'esistenza reale della metafisica? E' giustificato il passaggio dall'esigenza alla esistenza?

Quando per una scienza si parla dell'esistenza e della necessità dell'oggetto e, quindi, della stessa scienza, possiamo dire che, sebbene l'esistenza non sia la stessa cosa che la necessità e questa supponga e importi quella, tuttavia *in ordine scientiae* è la stessa cosa cercare l'esistenza e la necessità, perchè la scienza ha un oggetto universale, necessario, immutabile. Sono le essenze delle cose che costituiscono l'oggetto delle scienze, e le essenze sono necessarie.

Comunque possa essere intesa e risolta questa questione, qui non

si vuol trattare il problema dei rapporti tra esistenza e necessità nell'interno della stessa scienza, tra un oggetto e la sua scienza. Si vuol solo vedere il passaggio dall'esigenza, che l'uomo ha d'una scienza, alla sua esistenza. Occorrono perciò motivi sufficienti per giustificare l'esistenza d'una scienza.

Quali, nella filosofia aristotelico-tomistica, i motivi principali per giustificare l'esistenza d'una metafisica?

Per Aristotele e per S. Tommaso e per gli aristotelici in genere i principali motivi che ci portano a dover ammettere necessariamente una scienza metafisica, sono tratti dalla considerazione delle scienze particolari e dalle potenze superiori dell'uomo.

S. Tommaso, nel prologo del suo Commento alla Metafisica di Aristotele, prova efficacemente, pur con la sua solita sobrietà di stile, l'esistenza d'una scienza superiore alle scienze particolari per determinare il senso e il valore di molte nozioni comuni, di molti principi universali, che le scienze particolari continuamente usano. Si vedano per questo i lavori del P. Ramirez O.P. « *De ipsa philosophia in univsum secundum doctrinam aristotelico-thomisticam* » (La Ciencia Tomista 1922), e del P. F. Muñiz O.P. « Existencia y necesidad de una ciencia metafísica » (Revista de Filosofía del Instituto Luis Vives, 1942, N. II, III).

« Onde — dice S. Tommaso — quella scienza è massimamente intellettuale che versa circa i principi universalissimi. I quali sono precisamente l'ente e i principi che seguono l'ente, come l'uno e i molti, la potenza e l'atto. Questi non possono rimanere del tutto indeterminati, perchè senza di essi non si può avere la conoscenza completa di ciò che è proprio a un genere e a una specie. Nè inoltre possono essere trattati in una scienza particolare, perchè come ogni genere di enti ha bisogno di essi nella conoscenza di sè, per la stessa ragione dovrebbero essere trattati in ogni particolare scienza. Resta quindi che debbono essere trattati in una scienza comune, che, poichè è massimamente intellettuale, è regolatrice delle altre » (Proemium in XII libros Metaph. Arist.).

Quante nozioni comuni usate in tutte le scienze particolari e anche in tutto l'umano parlare comune! Ente, essere, essenza, esistenza, natura, persona, univocità, equivocità, analogia, unità, moltitudine, identità, distinzione, somiglianza, dissomiglianza, uguaglianza, disuguaglianza, ordine, semplicità, composizione, verità, falsità, bene, male, bellezza, bruttezza, mutabile, immutabile, contingente, necessario, finito, infinito, principio, causa, effetto, potenza, atto, sostanza,

accidente, quantità, qualità, relazione, azione, passione, materia, forma, individuo, io, non-io, tempo, spazio, e tanti altri sono concetti adoperati da tutte le scienze.

Quanti principi universali e comuni, cui gli uomini di diverse scienze tranquillamente e continuamente si affidano per poter procedere nel pur minimo sviluppo delle proprie scienze! Il principio di identità, il principio di contraddizione, il principio di causalità, il principio di finalità, i classici effati: « *Quae sunt eadem uni tertio sunt eadem quoque inter se* », « *Operari sequitur esse* », « *Quod est in potentia non reducitur ad actum nisi per ens in actu* », e tanti altri sono principi adoperati da tutte le scienze.

Se queste nozioni e questi principi sono universali, se sono comuni a più scienze, è evidente che hanno una portata più larga di ogni singola scienza, escono cioè fuori dell'oggetto di ognuna delle scienze particolari. Non possono quindi queste scienze precisare e approfondire il significato e il valore e la natura di queste nozioni o di questi principi comuni; ma richiedono necessariamente una scienza superiore universale, una metafisica, che abbia appunto il compito di precisare e spiegare ciò che non può la scienza particolare, e di cui tuttavia questa ha grande e continuo bisogno. « Unde — osserva Aristotele — nullus particulariter intendentium nititur dicere aliquid de eis, si vera aut non, neque Geometra neque Arithmeticus » (Metaph., libro IV, cap. III). E S. Tommaso nel commento allo stesso testo: « *Quaecumque insunt omnibus entibus, et non solum alicui generi entium separatim ab aliis, haec pertinent ad considerationem philosophi: sed principia sunt huiusmodi: ergo pertinent ad considerationem philosophi* ». Si veda per questo anche tutto il commento dell'Aquinate all'intero cap. 3° del libro IV della Metafisica di Aristotele.

Anche la conoscenza dell'intima natura delle stesse cose sensibili in quanto sono enti e formalmente sostanze e la difesa dei propri principi delle scienze particolari richiederebbero, secondo Aristotele e S. Tommaso, una scienza superiore, una metafisica. « *Quod quid est proprie pertinet ad scientiam quae est de substantia, scilicet ad philosophiam primam* » avverte S. Tommaso (I Post. Anal. Lect. 18, n. 4). Altrove lo stesso Dottore afferma: « *inferiores scientiae nec probant sua principia, nec contra negantem sua principia disputant, sed hoc relinquunt superiori scientiae* ». (Summa Theol. I P. Q. I. art. VIII).

Perciò la fisica, la chimica, le scienze biologiche per esempio, non potrebbero manifestarci la sostanza delle cose sensibili e dei

viventi nel suo aspetto assoluto e formale, ma solo in relazione al moto, nè potrebbero difendere i propri principi; come la matematica non potrebbe far questo, nè manifestarci la natura della quantità nel suo intrinseco aspetto, ma sotto l'estrinseco aspetto di misura. Questo compito sarebbe riservato alla metafisica.

Non voglio ora discutere sul valore di queste ultime affermazioni: possiamo anche transigere su di esse, per ora. Comunque è certo che quando viene combattuto il valore o l'oggettività o la trascendenza di una conoscenza scientifica, quando cioè da un filosofo vien messo avanti il problema critico per legittimare o per distruggere quella conoscenza, la scienza particolare è impotente a difendersi. Si passa immediatamente a un problema generale, al valore della conoscenza umana in sè. Il fisico o il biologo, dopo tante osservazioni ed esperimenti e ipotesi e verifiche, arriva alla determinazione di una legge universale. Il filosofo domanda una semplice spiegazione: E' possibile l'universale? cos'è? dov'è? Il fisico e il biologo si trovano dinanzi ad un problema che trascende l'oggetto della propria scienza e che può essere sollevato per ogni conoscenza scientifica. Devono rimettersi al metafisico, che scruta il valore, la trascendenza, la verità, le proprietà cioè del conoscere umano.

E' certo anche, per la stessa ragione di trascendenza su ogni scienza particolare della conoscenza della natura d'ogni essere finito e creato in quanto finito e creato, che per la conoscenza di un tale oggetto si richiede una scienza superiore alle scienze particolari.

C'è inoltre il problema dell'assoluto, dell'infinito, di Dio, che ha una capitalissima importanza su tutta l'attività umana e sull'umano sapere. Anche se qualcuno ha detto che l'ipotesi di Dio è una ipotesi di cui si può fare a meno, è certo tuttavia che le scienze, la somma delle scienze, non bastano all'uomo. Le scienze in fondo si esauriscono in un circolo chiuso, in un finito, mentre sentiamo una irresistibile spinta per varcare questo finito e inoltrarci verso l'infinito. Lo stesso Prof. Sciacca difende così egregiamente l'esistenza della metafisica: «quando dite all'uomo: «tutto è problema», risponde: «sarà vero, ma io desidero la soluzione»; «tutto è qui», confessa: «ed io aspiro al di là»; «tutto l'universo è tuo», aggiunge: «ed io sono più dell'universo ed anche se tutto l'universo fosse mio non basterebbe perchè io fossi me stesso e in me stesso capissi fino in fondo»; «tutto è relativo», obietta: «ed io sento di esser fatto per l'assoluto»; «tutto è divenire», protesta: «la mia vocazione è l'essere perchè l'essere è la mia radice, il principio del

mio pensare, il destino della mia vita». Il discorso sul finito non si conchiude mai su se stesso, ma rompe e dilaga, come la primavera matura, per mille porte e finestre, sull'infinito. Persino il discorso sul nulla sottintende sempre un silenzioso e perciò interiore, appassionato e cocente discorso sull'essere». (M. F. Sciacca: «La metafisica e i suoi problemi», in *Giornale di Metafisica*, 1947, N. 4-5, pag. 296).

Il problema di Dio, anche solo intellettualmente e naturalmente parlando, non è un problema che si possa accantonare facilmente: è un problema dinanzi a cui bisogna prendere necessariamente posizione.

Dai motivi tratti dalla considerazione delle scienze particolari, dalla loro insufficienza a spiegarci concetti e principi e problemi, pur esistenti e validi, mi sembra che sia legittimo il passaggio alla necessità e all'esistenza della metafisica.

Non altra è la conclusione degli Scolastici tratta dalla considerazione diretta delle potenze superiori dell'uomo, dall'intelligenza e dalla volontà umana e dai loro oggetti.

L'intelligenza nostra è una potenza immateriale, spirituale, e, come tale, anche se unita a un corpo e bisognosa del corpo per astrarre ogni sua conoscenza, non può esaurirsi nella conoscenza degli oggetti materiali, ma è necessariamente aperta alla conoscenza delle sostanze immateriali. Nel suo oggetto adeguato entra l'immateriale come tale e con tutti i suoi rapporti col mondo materiale: l'immateriale come tale richiede per essere conosciuto una scienza superiore alle particolari che si chiudono nella conoscenza del materiale. La considerazione di quell'aspetto dell'umana intelligenza che gli antichi chiamavano «divino» esige una metafisica; altrimenti la intelligenza resterebbe una potenza monca, avrebbe in sé la capacità e non l'oggetto da conoscere.

Di conseguenza la volontà umana, che è l'appetito che segue lo intelletto ed ha quindi un oggetto vasto quanto quello dell'intelletto, desidera naturalmente conoscere questo oggetto immateriale, e nella contemplazione e possesso di esso — in altre parole nel conoscere e possedere Dio considerandone anche i rapporti con il mondo universo — troverebbe la propria naturale felicità.

Anche su questo S. Tommaso è chiaro e preciso: «Unde haec est ultima perfectio ad quam anima potest pervenire, secundum philosophos, ut in ea describatur totus ordo universi et causarum eius; in quo etiam finem ultimum hominis posuerunt» (*De Veritate* Q. 2,

art. 2); « Homo secundum suam naturam proportionatus est ad quendam finem, cuius habet naturalem appetitum, et secundum naturales vires operari potest ad consecutionem illius finis, qui finis est aliqua contemplatio divinatorum, qualis est homini possibilis secundum facultatem naturae, in qua philosophi ultimam hominis felicitatem posuerunt » (De Veritate Q. 27, art. 2).

3) NATURA DELLA METAFISICA.

Dalla esigenza e dalla esistenza è facile ora passare alla natura della metafisica, com'è intesa dagli aristotelici.

La metafisica è necessaria per la conoscenza dei concetti e principi universali, per la difesa dei principi delle scienze particolari e della conoscenza in genere, per la conoscenza della natura dell'essere finito in generale e della sostanza delle stesse cose sensibili, per la conoscenza dell'essere immateriale, di Dio, della prima causa.

E' facile dedurre una completa divisione della metafisica in generale e speciale. La prima parte abbraccierebbe l'Ontologia e la Crioteriologia, la seconda la Metafisica dell'essere finito e la Teodicea.

Tutta la Metafisica è opera della ragione umana. E' la ragione che con le sue forze naturali cerca l'approfondimento di questi principi e la soluzione di questi grandi problemi che naturalmente e spontaneamente le si presentano. La Metafisica è pura filosofia e, come tale, nella sua essenza, è tutta *sub lumine rationis*.

La distinzione generica, fondamentale tra la Filosofia e la Teologia sta proprio in questo: l'una procede sotto il lume della ragione soltanto, l'altra sotto il lume della ragione e della fede. Per la prima, è l'intelletto umano che da solo indaga la verità, e scopre e vede il nesso tra il soggetto e il predicato di una proposizione e tra un effetto e una causa; per la seconda, è l'intelletto umano che ragiona intorno a verità già ricevute da un'autorità superiore e di cui nè prima nè dopo scopre e vede il nesso causale.

Non vogliamo tirare in ballo ora la questione della filosofia cristiana, se di fatto ci sia stato un reale positivo o negativo influsso delle verità di fede sui problemi filosofici. La filosofia resta sempre essenzialmente *scientia sub lumine rationis*.

La Metafisica, abbiamo detto, è necessariamente richiesta dalle altre scienze. E' una scienza dunque distinta da queste, si chiamino esse Matematica o Cosmologia o Psicologia o Etica o Scienze Empiriche. Considera un aspetto essenziale e universale della realtà ben

distinto da quello che considerano le altre scienze. Pur entrando nelle scienze a fondamento e difesa, non si confonde con esse.

Si può parlare con sicurezza e precisione dell'ambito della Metafisica, di quello che gli Scolastici chiamano oggetto materiale e formale. La Metafisica si estende ad ogni essere reale che costituisce oggetto di scienza, ad ogni essere reale per se uno, alla sostanza e agli accidenti, agli esseri materiali e agli spirituali, alle creature e a Dio, a tutte le cose che sono e che possono essere e cui competono il nome di ente e le proprietà di uno, di vero, di bene. Oggetto questo così vasto a cui nessuna scienza particolare può estendersi.

L'aspetto o la formalità che la Metafisica principalmente considera in tutti gli oggetti che entrano nel suo largo raggio è l'essere e la natura intima di essi nel senso già spiegato. Questa conoscenza è più universale, più profonda, più intima delle altre conoscenze. La Metafisica non considera le noti individuanti, le qualità sensibili, la quantità, ma la sostanza e l'essere di tutte le cose.

Ha un grado più alto di astrazione: quello che gli Scolastici chiamano il terzo grado. E' fondamentale e indispensabile l'astrazione anche per la Metafisica. « Dicitur metaphysica, id est transphysica quia post physica discenda occurrit nobis, quibus ex sensibilibus competit in sensibilia devenire » (S. Tommaso, in Boeth. de Trinitate, Q. 5, art. 1).

Possiamo dare così una definizione essenziale e completa della metafisica: La metafisica è una scienza speculativa, costituita nel sommo grado d'astrazione, che sotto il lume naturale della ragione attinge ogni essere reale per la ragione analogica di ente. E' la parte più alta della filosofia — scienza essenzialmente umana — che conosce gli esseri nelle loro ragioni più profonde ossia « per altissimas causas ».

E' necessario tener presente tutti gli elementi della definizione per comprendere le sue proprietà e per evitare confusioni. E' scienza, non è mistica o contatto immediato e irrazionale con Dio. E' reale, perchè dell'ente o degli enti reali: non è soltanto un'astrazione logica. E' speculativa, cioè essenzialmente ordinata alla conoscenza o alla contemplazione della verità, anche se regola e dirige le altre scienze e tutto l'umano pensare e di conseguenza anche l'azione. E' una, anche se tratta oggetti diversissimi e distantissimi tra loro, quali l'increato e il creato. E' universalissima, perchè nella sua orbita abbraccia tutti gli esseri. E' distinta dalle altre scienze, perchè ha un aspetto proprio da considerare nelle cose. E' più alta

e più nobile di esse, perchè scruta l'essere e arriva alla conoscenza di Dio. E' direttrice delle altre scienze, perchè « sicut docet Philosophus in Politicis suis, quando aliqua plura ordinantur ad unum, oportet unum eorum esse regulans, sive regens, et alia regulata, sive recta... Omnes autem scientiae et artes ordinantur in unum, scilicet ad hominis perfectionem, quae est eius beatitudo. Unde necesse est, quod una earum sit aliarum omnium rectrix, quae nomen sapientiae recte vindicat. Nam sapientis est alios ordinare » (S. Tommaso, Proemium in Metaph. Arist.). E' sapienza perciò, perchè dirige le altre scienze ed è capace di difendere i principi di queste e i suoi propri. E' naturale, umana, perchè precede sotto il lume della ragione, e non della fede, come la Teologia.

Molti oggi parlano di Metafisica, ma quando si chiede loro una definizione esatta o una spiegazione della natura di essa ci dicono ben poco o facilmente la confondono con la religione oppure con le altre scienze o con la vita. Anche le definizioni che oggi vengono molto ripetute tra i nostri, come per esempio « La metafisica è la scienza del reale in quanto reale », anche se in parte vere, non ci sembrano complete, perchè anche le altre scienze particolari hanno come oggetto esseri reali.

E' da credere che le condanne della metafisica classica come scienza d'un essere vago, astratto, insignificante, insufficiente, inutile, siano fatte da uomini che la conoscono poco. Quando penso alle questioni che da noi vengono trattate in metafisica; quando penso ai problemi dell'analogia dell'ente, dell'essenza ed esistenza, dei trascendentali, dei predicamenti, delle cause, dell'atto e della potenza, della persona, di critica, di Dio e della sua esistenza e natura e attributi e influsso nel mondo; quando penso che sette ore settimanali d'insegnamento per un intero anno scolastico non bastano per esporre nelle linee più generali tali problemi; sento che la valutazione dell'oggetto della metafisica espresso nella formula « essere vago, astratto, insignificante » è non soltanto inadeguata, ma anche ridicola. Si potrà discutere sulla sua sufficienza e insufficienza, ma non è da filosofi seri condannarla e negarla in blocco. Bisogna viverla una scienza per poterla giudicare.

4) FORMAZIONE DELLA METAFISICA.

Fin qui non ho fatto altro che ripetere nel modo più semplice e più lineare le idee sulla metafisica che tra noi Scolastici sono comunissime e che si trovano sparse anche nei vari manuali di filosofia aristotelico

tomistica. Ma era necessario ricordarle per tenere ben chiaro e presente tutto questo nelle conclusioni e applicazioni che in seguito sarà necessario fare.

Fin qui ho considerato, da un punto di vista scolastico, la metafisica nel suo aspetto statico, per usare una parola moderna. Per completare l'esposizione sulla struttura della metafisica è necessario considerarla anche nel suo aspetto dinamico, nel suo formarsi. Da quest'ultima considerazione potremo forse meglio vedere i punti di contatto e di distacco, le convergenze e le divergenze con le metafisiche che oggi sono più in voga, specialmente fra i filosofi cristiani.

Preciso solo alcuni punti più discutibili. Noi diciamo che anche la metafisica importa l'astrazione dall'oggetto reale e sensibile: il suo oggetto formale quo è il terzo grado di astrazione. Non abbiamo una addizione di forme a priori e di elementi sensibili. Nessuna forma a priori; nemmeno la grande universale idea di ente, che sotto di sé racchiude tutte le altre, è a priori. Diciamo che anche la metafisica parte dall'esperienza; ma da quale esperienza? dalla sensitiva o volgare o dalla esperienza scientifica? dall'esperienza esterna o interna?

La metafisica inoltre è scienza umana, un abito cioè di conclusioni tratte da principi. E' una scienza non soltanto mediata, in quanto non vede l'oggetto in sé stesso, bensì nella specie o immagine di esso o in un'altra conoscenza simile per analogia, ma è anche discorsiva. Un semplice atto dell'intelletto, una conoscenza non basta. E' necessario il discorso, cioè procedere dai principi, che costituiscono il termine a quo, alle conclusioni, che costituiscono il termine ad quem e l'oggetto proprio della scienza umana.

Penso che bisogna fissare bene la mente su questi punti di partenza per comprendere la via legittima nella costruzione della metafisica e le possibili deviazioni.

Tralascio di proposito la prima questione, perchè mi porterebbe ad affrontare un problema vasto e difficile, quale sarebbe quello delle relazioni tra scienza e metafisica. Qui basta osservare che alla costruzione della metafisica, assolutamente parlando, potrebbe bastare la conoscenza di fatti rudimentali e primordiali, l'osservazione fondata sulla esperienza sensibile e volgare o sui risultati più elementari delle scienze, perchè anche questa semplice conoscenza può suscitare il desiderio di conoscere e di impostare il problema delle ultime e altissime cause di tali oggetti o fenomeni e di farci approfondire quei concetti e principi universali di cui abbiamo parlato prima. Se però la metafisica vuol conservare il suo pieno carattere di sapienza, per po-

ter giudicare e difendere i principi delle scienze, per comprendere nuovi concetti e nuovi problemi che le nuove scienze conquistano e sviluppano, per poter decidere in concreto sui rapporti tra scienze e filosofia, non le sarebbe vana la conoscenza scientifica. Si può parlare quindi, in termini scolastici, d'una certa dipendenza materiale della metafisica dalla scienza, mai d'una dipendenza formale. La metafisica è formalmente indipendente e naturalmente, *secundum se*, previa alle scienze.

Preferisco fermarmi invece sul secondo punto, che costituisce forse il punto centrale del dissenso. E' l'interpretazione di quel termine « esperienza » messo a punto di partenza della metafisica.

Bisogna intenderla come esperienza del mondo esterno all'uomo o come esperienza del suo mondo interno, del suo io? In questo secondo caso: come esperienza di immediatezza della vita che si apre al mistero metafisico, in un senso esistenzialistico; oppure come esperienza dei moti psichici, dei bisogni etici, religiosi dell'uomo che si apre alla metafisica con la mediazione del Logo, del pensiero, (come alcuni tra i nostri filosofi spiritualisti cristiani credono di poter costruire una metafisica o una scienza naturale di Dio); oppure come esperienza della mente, che nell'esame critico di sè stessa, postulando una oggettività al proprio pensiero, si apre alla metafisica, ma anzitutto alla metafisica della mente o del soggetto pensante, (come pensano gli idealisti in questa nuova fase di spiritualismo)?

Possiamo distinguere dunque in questa questione tre classi generiche di filosofi: quelli che accentuano il valore dell'esperienza esterna, quelli che accentuano il valore dell'esperienza interna, quelli che accettano tutte due le esperienze come punto di partenza della metafisica. La seconda classe ha quelle sottospecie or ora notate.

Da quale esperienza parte la metafisica classica? Certamente dall'esperienza esterna. E' il mondo esterno che la nostra mente anzitutto osserva e da cui trae le sue idee, anche le più alte. Con ciò, esclude la esperienza interna? Assolutamente no. La metafisica è scienza umana e richiede perciò evidentemente l'opera della mente umana sin dal suo inizio, sin dall'apprensione dei primi concetti, del concetto dell'essere, sin dal giudizio dei primi principi, fino alle conclusioni. Tutti i motivi addotti per giustificare l'esistenza della metafisica sono in fondo anche soggettivi. Ci si può domandare ora se sono compatibili con i motivi addotti dai filosofi della seconda classe.

S. Tommaso nel *Contra Gentes*, lib. I, cap. III, in testo, confrontando la conoscenza angelica con la conoscenza intellettuale umana

dice che quella è più perfetta e più degna di questa quanto la sostanza dell' Angelo « *est dignior rebus sensibilibus et etiam ipsa anima, per quam intellectus humanus in Dei cognitionem ascendit* ». Cosa intende dire il S. Dottore con quel « *ipsa anima, per quam etc...* »? Certamente non vuol parlare di una presa immediata di Dio o dell' oggetto in modo irrazionale, con un « *élan vital* », per dirla con Bergson. Chiaramente dice: « *intellectus humanus in Dei cognitionem ascendit* ». Per quanto non escluda mai l' opera dell' intelletto, non è nemmeno sulla scia degli idealisti-spiritualisti, che pensano ad una metafisica della mente. Accettare questa posizione sarebbe rinnegare tutta la dottrina dell' astrazione e la teoria generale della conoscenza e le classiche vie per una dimostrazione dell' esistenza di Dio. E' certo che S. Tommaso non esclude l' azione, la vita, le proprietà dell' uomo, considerate come oggetto della conoscenza, per ascendere naturalmente a Dio. Ammette quindi l' esperienza interna non solo come mediazione dell' intelletto, necessaria in ogni conoscenza, anche in quella tratta dalle cose sensibili esterne; ma anche come prossimo fondamento e punto di partenza per ascendere alla conoscenza della natura di Dio. Quando parla dell' immaterialità, intelletto, sapienza, scienza, volontà, bontà, amore di Dio, questi divini attributi sono tratti dalla considerazione delle proprietà dell' uomo. Perciò S. Tommaso dice: « *ipsa anima, per quam intellectus humanus in Dei cognitionem ascendit* ». Tuttavia quel « *per quam* », che si riferisce alla anima, non deve essere inteso in modo esclusivo e nemmeno in modo prevalente, quasi da escludere e sminuire il valore dell' esperienza o delle cose sensibili in questa conoscenza. Il Ferrariense nel suo commentario le mette perciò alla pari e usa non più il « *per quam* » di S. Tommaso, ma un più appropriato « *per quae* », riferendosi simultaneamente alle cose sensibili e all' anima, per cui l' intelletto umano ascende a Dio. Resta però ancora intatto, anche nella stessa conoscenza delle nostre proprietà spirituali, il generale previo processo della nostra conoscenza *ex sensibilibus ad insensibilia*, dalle cose materiali alle immateriali. L' esperienza esterna è previa, ed esclude apriorismi della mente.

Tutto questo raggiunge lo stato dinamico dei filosofi recenti, il fenomenologismo dell' individuo in ogni atto che pone, il grido del singolo, il mio atto di pensiero qui, ora, che è sintesi di tutti gli atti precedenti e apertura continua a nuovi atti e a nuove sintesi?

Lo raggiunge in parte, perchè la natura e le proprietà non vengono conosciute mai in sè stesse, ma dai loro atti: per questo la filo-

sofia aristotelico-tomista raggiunge anche l'individuo e il concreto; ma essa non si lascia trascinare dal fenomenologismo di ogni atto del singolo individuo, di tutti i momenti, diversi uno dall'altro; altrimenti non raggiungerebbe quel carattere di universalità, che è condizione necessaria di ogni scienza. Non si può quindi prescindere dall'astrattismo in una scienza e specialmente in metafisica.

D'accordo con il Prof. Bontadini per lo sviluppo della metafisica attraverso l'ulteriorità ed il principio di contraddizione. Anche questo punto avrebbe bisogno di una lunga chiarificazione per essere precisato e compreso, specialmente per ciò che riguarda la questione mossa dai recenti circa l'intuizione dei primi principi; ma noi lo lasciamo di proposito per stare ai limiti consentiti ad ogni relazione.

Forse per il passaggio a Dio più fondamentale e metafisica potrà essere la considerazione dell'ente per partecipazione, che quella della creazione.

5) RELAZIONI DELLA METAFISICA CLASSICA CON LE RECENTI METAFISICHE PROPOSTE AL CONVEGNO.

a) Non possiamo andar d'accordo con quelli che confondono la metafisica con la Teologia o la religione, se per metafisica intendono una parte della filosofia o tutta la filosofia. Filosofia e teologia sono due discorsi diversi, filosofia e religione sono due cose diverse.

Se per metafisica intendono ogni conoscenza al di là della fisica, comunque essa a noi ci venga, si può essere d'accordo su di un nome vago, ma non sul significato e sull'unità di scienza, perchè comprenderebbe sotto di sé ordini di conoscenza diversissimi tra loro.

b) L'esigenza di una metafisica cristiana nel senso di voler dare una qualche spiegazione ai misteri soprannaturali proposti dal Cristianesimo, può al massimo essere giustificata nel teologo, che con i concetti umani cerca di penetrare e maggiormente comprendere le verità di fede rivelate (per questo applica i concetti filosofici naturalmente conquistati con quelle determinazioni o coartazioni o estensioni richieste dalle verità dommatiche), non nel filosofo.

Per attingere il Dio dei cristiani, al filosofo non è negata la via degli altri fedeli, la vita della grazia. Ma questa non è metafisica, non è filosofia.

c) Una metafisica della mente potrebbe essere giustificata come logica, o nel suo tentativo di ricerca critica e nell'analisi dei valori

del soggetto pensante, o meglio del pensiero; non nello sforzo verso la trascendenza. Una volta perduta questa, non si riacquista più. Il diverbio tra metafisica dell'essere e metafisica della mente è alla base: Esse hanno un modo radicalmente diverso nell'impostazione del problema della conoscenza.

d) La metafisica della persona che ammette la mediazione del logo o del pensiero è legittima, purchè escluda il fenomenologismo d'ogni atto e raggiunga una certa stabilità e certezza e universalità e necessità, condizioni necessarie d'ogni scienza e d'ogni metafisica.

Nel senso ristretto e unilaterale proposto da altri Autori, in quanto escluderebbe l'esperienza esterna e non considererebbe le esigenze delle scienze particolari, non potrebbe essere posta a base della metafisica dell'essere, quasi a rendere quella della persona metafisica generale, e la metafisica dell'essere una parte di essa.

e) La metafisica classica, la metafisica aristotelico-tomistica dell'essere potrebbe essere chiamata anche metafisica della persona, perchè la metafisica è completamente costruita dall'uomo, e le esigenze delle scienze particolari, dell'intelletto e della volontà sono in fondo tutte esigenze della persona umana.

Qualora però per metafisica della persona s'intenda soltanto quella richiesta dai moti psichici o dalle esigenze morali e religiose o dagli impulsi vitali senza il passaggio all'essere, essa non può essere che una parte della metafisica dell'essere.

P. BENEDETTO D'AMORE O.P.

IL VALORE SOPRATEMPORALE DELLA PERSONA UMANA

SUMMARIUM. — Profunda meditatione A. personae humanae valorem super-temporalem seu dignitatem considerat, tripliciter conferendo personam: 1) cum universa creatura physica, 2) cum Deo, secundum ordinem naturae, 3) cum Deo, secundum ordinem gratiae. Quamquam singularis homo seu persona videtur minimus, dispersus et paene obrutus rerum universitate physicarum quae aut realiter existunt aut possibiles sunt secundum spatii dilatationem temporisque successionem, tamen homo, prout est mens et voluntas — spiritus —, omnia transcendit et supereminet. Neque tantum res exterius circumobietas, verum etiam se ipse transcendit, cum in se reperiatur homo propensionem sui ad alterum Ens quocum uniatur, ad Deum scilicet. At, posito hominem tendere in Deum, dicendusne est etiam Deus obviam homini ire ut ad se illum trahat? Negavit sapientia graeca, affirmat christiana. Etenim homo, antequam in spatio et in tempore existat, vivit aeternaliter in Dei mente et voluntate ut obiectum intelligentiae simul et amoris, ita ut merito dicatur homo, cum existit in se, existere ut Ideae Divinae imago et ut Divini Amoris donum. Quod si verum est secundum naturae ordinem, verius est secundum ordinem gratiae, juxta quem ordinem homo non tantum dicendus est factus ad Dei imaginem, sed etiam ad Trinitatis imaginem. Per gratiam, homo vivit in Trinitate et Trinitas vivit in homine ut principium vitae spiritualis in ipso. Et ex hoc patet personae humanae dignitas seu valor supertemporalis, sensusque vitae practicae in spatio et in tempore.

L'IO E IL MONDO

Noi siamo di un' immensa piccolezza dinanzi all' immensa distesa degli spazi che ci circondano. Essi ci ospitano sì, ma insieme ci rendono quasi sperduti e insignificanti in seno alla sconfinata realtà cosmica che, come fiumana, tutto ora culla ora travolge, ora solleva ora sprofonda nei suoi vortici di tempesta, scorrendo incessantemente e tutto trascinando con sé tra una prima sorgente e un' ultima, inevitabile foce. Ma tutta la realtà estendentesi per immisurabili spazi, per quanto vasta lungo inesauribili abissi, per quanto ricca di decine di miliardi di soli, per quanto strutturata di incalcolabili somme (miliardi di miliardi di miliardi) di atomi, è, a sua volta, piccola e insignificante: occupa un angolo modesto dinanzi alla serie di sempre ulteriori possibilità di spazi che indefinitamente si dispiega e s' accresce in una sbalorditiva dilatazione che noi, ove dalla nostra « situazione » ci affacciamo a mirare, contempliamo stupiti, esterrefatti e, talvolta, sentiamo pesarci sopra come una minaccia.

Fugace è il tempo, misura della nostra vita, fatto di « ore » che scorrono inafferrabili, precipitando tra un « prima » e un « poi » che condizionano e limitano ogni comparsa e la disperdono nel rapido incalzare e succedersi dei giorni, anzi dei secoli di secoli. Ma il tempo pure — di ogni vita e di tutta la vita —, tutta la plurimillenaria storia dell' uomo e, prima e ancora, tutta la durata del movimento cosmico sembrano svanire dinanzi alla indefinita possibilità di altre « ore » e, quindi, di altri e altri ancora secoli e millenni, senza numero.

Per questo ci chiediamo, con Giobbe: « che cosa è l' uomo? ». Il suo « essere qui », essere « in un' ora », può forse meritare un nome, può aggiudicarsi un valore in questo perenne divenire della universale e pur limitatissima realtà?

Non c' è dubbio: l' uomo che è *logos*, conosce, sa: col suo pensiero supera tutta la realtà cosmica, esistente o possibile; la contiene, la riproduce in se stesso, la innalza quando è a lui inferiore, la domina, la adopera anche quando non ne conosce sino in fondo l' intima struttura e capacità. L' uomo che apprende la propria piccolezza e momentaneità, scopre d' essere fornito d' una ulteriorità rispetto a tutte le possibili moltiplicazioni di esistenza nell' universo, di trascendere l' estendersi dello spazio, di resistere al fuggire del tempo e di dominare dall' intimo di se stesso il muoversi di sé, come un punto fermo radicato nell' essere e pur vivo e attivo: ché col pensiero oltrepassa ogni suo espandersi (sempre limitato) nei dintorni di sé, ogni suo pervenire (sempre superabile) in lontananze ognora crescenti: potendo appunto conoscere e conoscersi, misurare e riflettere, volere e spiritualmente vivere, compenetrando tutti gli atti della sua vita di quest' intima consapevolezza che è superamento dello spazio e del tempo, vittoria sopra il limite esteriore, conquista (almeno virtuale) dell' infinito.

« Ho indagato me stesso », diceva Eraclito. Mi sono rivolto verso di me, in profondo. Ho vinto il mondo e me, passando oltre il mondo e oltre il visibile me, cercando l' intima ragione della mia vita.

Che cosa trova l' uomo in sé?

Lo spirito. Incomposto e inesteso, esso domina, abbraccia e accoglie in se stesso l' estensione; e vivifica il corpo, per cui rientra nello spazio, nell' ordine cosmico, nei limiti materiali, con una presenza che lo possiede senza assoggettarlo: sicché i suoi atti sono suscettibili della misurazione del tempo, ma esso, sempre superiore nella sua semplicità e sempre ulteriore nella sua autoscoperta, trascende e spazio e tempo, raggiungendo una sfera più ampia, oltre tutti

gli spazi sensibili, oltre tutti i tempi variabili, per risiedere nella regione delle verità universali ed eterne.

Adesso ci chiediamo se questo possessore dello spirito, — l'uomo, — sovrastando il mondo, non rechi in sé un valore dalle scaturigini più eccelse; se ognuno di noi non sia forse partecipazione di una Idea eterna che gli comunica, con la vita, anche l'immortalità.

L' IO E DIO

Non possiamo negare di sentirci, di saperci limite, nel nostro intimo essere, e da ogni parte circondati, imprigionati da limiti. Siamo, quindi, indigenza, e anelito, e ricerca, e tormento, e sforzo di conquista. Pensiamo a un « Di più », a un « Oltre-noi » e « Oltre-tutto » che sia causa di noi e di tutto (se tutto in noi e fuori di noi è limite!), la cui orma ci pare segnata nel nostro spirito. Conoscendo noi stessi — come spirito — scopriamo un Orizzonte spirituale più vasto, anzi infinito, che infinitamente trascendente tutte le possibilità di spazio e di tempo, di materia e di realizzazione spirituale al di fuori di sé, e che pur le contiene nella onnicomprensiva ricchezza del suo stesso essere, sussistente come supremo Atto, immobile, assoluto, vivente nel tranquillo imperturbabile possesso della sua intima Vita. Sentiamo allora (come Agostino) il bisogno di « trascendere noi stessi », di prender contatto con quella Realtà che è trascendentissima e pur intima alla nostra sostanza; che è Essere determinante il nostro essere e, quindi, è Verità, Bontà, Bellezza cui si riduce e di cui si alimenta e illumina ogni parziale affermazione di valore che riscontriamo in noi.

L'uomo ha la consapevolezza dell'Altro che è in lui e fuori di lui: Cui non sfugge, quantunque si senta in certo modo autonomo: Che lo porta, ma senza assorbirlo o dissolverlo: Che lo attrae, finalizzando la sua vita: Che lo illumina, come Luce piena partecipante a lui la sua limitata luce: Che pertanto l'uomo cerca con desiderio nascente dalla sua stessa naturale attitudine di sapere e di volere, poichè sa che se egli è un essere, l'Altro è l'Essere; se egli è pensiero, l'Altro è il Pensiero; se egli è limite, l'Altro è la Pienezza e se egli è caducità, l'Altro è l'Eterno.

L'uomo è legato all'Altro da una sequenza di relazioni trascendentali, ossia essenziali, costitutive e compenetranti l'essere creato e, quindi, realissime nell'uomo, che mettono la sua esistenza in un rapporto di subordinazione (fondato, certo, sopra una positiva e

consistente partecipazione) all' Altro che lo spiega, lo sostiene, lo solleva oltre lo spazio e il tempo reali e possibili, lo salva.

L' uomo e Dio sono due termini (infinitamente distanti e, osiamo dire, infinitamente vicini) d' un rapporto fondamentale nel quale tutto converge e si concentra, nel mondo cosmico e nel mondo umano; da cui si sviluppano mille altri rapporti in ogni campo e su ogni piano del realizzarsi umano: pensiero, arte, amore, moralità, religione: realtà, queste, tutte contenute, senza eccezione, nell' amplesso immenso della Realtà divina che, dall' alto, avvolge e, dall' intimo, compenetra la realtà cosmica e vi feconda i germi destinati a emergere come germogli di vita che si eterna!

Ma ecco nascere il grande problema. Quale è il senso di questo rapporto che ci contiene e ci costituisce come esseri e come uomini? E « che cosa è mai l' uomo » che dinanzi alla Realtà che lo domina e possiede, non si disperda e dissolva, ma sussista: e pur tuttavia, essendo limite, indigenza e ricerca, debba sempre nel perseguire il suo destino (che è di unione alla Realtà) correre il suo rischio, gettar la sua vita, soffrire il suo dramma?

Essere o non-essere, nella prospettiva dell' Essere e, essendo, sapere il suo significato, conoscere il suo valore, in confronto dell' eterno e assoluto Essere-Valore.

Rapporto di due termini dei quali uno, l' essere-qui, è dall' Altro metafisicamente inseparabile: tutto ciò che ha, tutto ciò che è, viene dall' Altro, è quindi dell' Altro. I due termini pertanto separatamente sussistono (l' autonomia dell' uomo però è relativa), ma continuamente si chiamano, come l' abisso chiama l' abisso, e devono incontrarsi, e aprirsi l' un l' altro, e comunicarsi intimamente, e infine fondersi (non ontologicamente) in una unità d' amore in cui si attui, anche per l' uomo, la definitiva sintesi che è vita, possesso, pace profonda imperturbabile. Dio non ha bisogno di noi; ma noi abbiamo bisogno di Dio: come non vederlo? Ma quello che ci rende pensosi è il timore che non si possa opporre o avvicinare il nostro essere all' Essere senza che ne resti incenerito. Potrà l' uomo col rischio, la prova, il travaglio sorpassare il suo « qui », raggiungere Iddio? Egli è un termine fatto per unirsi all' altro termine, e invoca questa unione. Ma che cosa può l' uomo? Tutto dipende da Dio che pone, sì, l' uomo, e lo attira finalizzandone la vita: ma lo pensa, lo ama?

« Indagando se stesso », l' uomo scopre l' Oltre-uomo, scopre il suo Artefice, il suo Fine. A Lui alza le sue braccia. Ma le braccia di Dio (orizzonte infinito) capaci di tutto contenere, sono protese

verso l' uomo? Il nostro destino è in Lui. Ma Lui ci vuole? Ognuno di noi è un uomo che cerca, ma che ha altresì bisogno di essere cercato, come sperduta pecorella. Che cosa ci è possibile fare, da soli?

La Grecia non ha potuto dire all' uomo se alla sua ansia di superarsi rispondeva dall' alto un amoroso invito di quelle braccia. Non era piuttosto, l' uomo, il fuscello sollevato dal vento e portato alquanto nell' azzurro spazio, per essere poi travolto, disperso, annichilato nella tempesta? non era forse, infine, l' oggetto d' un grande giuoco, d' un divino trastullo? Quanta angoscia nell' Ellade!

Il pensiero ellenico, scoprendo l' uomo, ha scoperto nell' uomo la via di Dio; ma scoprendo Dio, non ha scoperto, in Lui, la via dell' uomo.

Che cosa siamo dunque (questione fondamentale) al cospetto di Dio e al di sopra del tempo e dello spazio? Come si pone il rapporto che ragione naturale e fede ci svelano esistere tra noi e l' Altro, con sì larga dovizie di sviluppi, quale filo cui è legata la nostra vita? Si tratta di sapere quale è il vero volto di questo umano « me stesso » che ognuno di noi scopre in sè e nel quale soltanto, in concreto, esiste l' uomo.

L' IO NEL PENSIERO DIVINO

Una dualità, si può dire, ha luogo eternamente come eterno rapporto di pensiero, sorgente non per la dialettica immanente d' uno Spirito assoluto autocreare per via di opposizione e di sintesi, ma per la fecondità della Mente che nell' abissale suo mondo interiore scopre in se stessa, nel contenuto del suo divino esistere, infinite possibilità di analoghe partecipazioni di sé, tra le quali pensa, ama, sceglie quelle che chiama a essere realtà fuori della sua Realtà, nel tempo. L' uomo è una di queste realtà.

Nel tempo, il dialogo esistenziale comincia quando la dualità si fissa come riferimento reale d' un termine all' altro Termine, fondato sul fatto della reale comunicazione dell' essere e, quindi, dell' esistenza; ma prima di « esistere », di essere « fuori », di essere « qui » e « ora », si può dire (ed è San Tommaso d' Aquino a dirlo) che l' uomo vive, è vita in Dio. Dio eternamente lo pensa in sè, come altro da sè, come possibile e un giorno reale e attuale (ma pur sempre contingente) espressione di sè, e quindi come immagine e somiglianza di Colui che era nel principio termine ipostatico contenente la luminosa e piena effusione immanente della Vita: il Verbo.

In ipso vita erat, et vita erat lux hominum.

In principio.... dixit: Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram (1).

La luce, ossia la fisionomia interiore dell'uomo e, soprattutto, il senso di questa fisionomia, il valore costitutivo, la radice di intellettualità e di umanità, il dinamismo spirituale, era la Vita: non come un momento o stadio della vita divina, ma come Vita medesima di Dio, di pensiero e di amore, destinata a esprimersi anche al di fuori di Dio, in un'immagine e somiglianza di lui (2).

L'onnicomprendività dell'essere, in Dio, è onnicomprensività di pensiero, giacchè coincidono sostanzialmente, in Lui, essere e pensare. Tutta la realtà contenuta nell'essere è dunque contenuta nel pensiero, è pensiero: la Realtà di Dio, la realtà delle cose poste fuori di Dio: tutte le cose, nella loro estensione e molteplicità lungo i tempi e gli spazi: tutte, nella loro intima comprensività e ricchezza: causate, e nel numero e nella radicale entità, dall'Essere, e quindi contenute nell'Essere e pensate dal Pensiero (3). L'Atto che pensa se stesso e si contempla e si comprende nell'Essenza, vede e conosce in sè (non per rappresentazioni ricevute dall'esterno, ma per l'Essenza contenente che è insieme eterna Azione causante) gli altri da sè, come somiglianza di sè (4): realtà espressiva dell'Essenza fuori di Dio stesso, distinte numericamente da Lui, ma identiche a Lui come pensiero.

Ogni cosa ha una sua inconfondibile fisionomia nel pensiero divino. Ogni realtà vi ha i lineamenti del suo essere proprio specifico: non soltanto una ragione comune e confusa di «ente» che, sola, cancellerebbe i segni della autenticità essenziale in cui si realizza la perfezione della cosa al di fuori di Dio come grado differenziato dell'essere, come forma costitutiva d'un essere e, quindi, come «perfezione» partecipata in una struttura caratteristica. Come tale, ogni cosa è a buon diritto contenuta e contemplata nell'infinito Orizzonte della Perfezione divina (5). Nessuna cosa è anonima in Dio: nessuna è sommersa nell'infinito tutto, svuotata del suo contenuto specifico, confusa con l'Essere divino. Dio la conosce come riflesso di sè, come modo di essere parziale sì, ma proprio della cosa. Non può non conoscerla così,

(1) Gv. I, 4:

Gn. I, 1, 26.

(2) San Tommaso poneva a fondamento di questa dottrina il testo di Gv. I, 3-4, secondo l'antica versione: «Quod factum est in ipso vita erat». Attualmente quella ver-

sione non è più sostenibile. Cfr. Vosté, *De prologo joanneo et Logo*, Romae 1925, p. 12 ss. Ma la dottrina resta vera egualmente.

(3) I, q. 14, a. 5.

(4) Ib. e ad 1, 2.

(5) Ib. a. 6; q. 4, a. 2.

sotto pena d'ignorare nella sua infinita partecipabilità, e quindi in tutto il suo valore, lo stesso suo Essere (6).

Dio conosce anche l'esistere singolare, l'essere-qui di ogni cosa, circondato di spazio, misurato dal tempo. Ogni « situazione » ha un riscontro nel Pensiero eterno, dove è contenuta prima che si produca. Non solo come uomo in universale Dio conosce l'uomo, ma anche come singolo « io » che eternamente, quindi, vive in Dio, è Vita di Dio.

Negli individui — in me, in te, in ognuno — si dividono le perfezioni che sono in Dio unica e semplicissima Realtà (7), unico indivisibile Pensiero, e che solo nelle individuali affermazioni prendono corpo, si cosmicizzano. Pertanto ogni io umano, ogni suo intendere e volere e farsi e fare, ogni atto che nasce nel profondo, ogni forza che opera e si espande, ogni effetto, ogni conquista, non sono soltanto fatti terreni e temporali, terrena e umana storia, ma sono anzitutto espressioni del Pensiero, sono eternamente Vita di Dio.

Infatti, nella Spiritualità sussistente, il vivere essendo pensare, ogni cosa pensata è vita: anche l'esistere nelle sue concrete, singolari sussistenze. giacchè l'eterno Essere-Pensiero, *adiuncta voluntate*, è anche Azione: Azione liberamente causante, da cui proviene tutto ciò che di realtà è nella cosa: questa realtà — la mia, la tua — temporalizzata, cosmicizzata, quasi incarnata nella materia individuante. Dio causa non solamente il valore universale della cosa, la sua forma, ma tutta la cosa nella sua concreta espressione di divina somiglianza. Quindi col suo pensiero la scruta in profondità, nella sua propria struttura esistenziale (8), in sè la vive.

Dunque l'io singolo, la persona, umile ed alta più che l'universo, è non solo vita in sè, nella sua storia, ma anche Vita in Dio, e in quel Pensiero-Vita prende il suo più alto significato. Vive spiritualmente, giacchè è conosciuta, scrutata, contemplata in tutti i suoi elementi costitutivi dall'unico Principio di attuazione e di conoscenza che è suprema Intelligenza, Atto purissimo pensante, immateriale, Idea unica sussistente (9), eterno Pensiero sempre in atto di pensare e quindi sempre vivente (10). Per ciò l'io è, in se stesso, « fatto », cosa e, per di più, anche materia. In Dio, è soltanto Idea spiritualissima. Con tutte le cose, col mondo intiero rientra nell'unica, onniinclusiva Idea divina, immanente, consostanziale: non mondo ideale, nel senso platonico, di tipi eterni extra-esistenti che Dio

(6) Ib. q. 4, a. 2.

(7) Ib. a. 11.

(8) Ib.

(9) Ib. ad 1.

(10) 1, q. 18, a. 3.

guarda e riproduce nelle cose: ma Orizzonte immenso delle possibili manifestazioni di sè, che Dio abbraccia in sè, nella infinita comprensività del suo Pensiero eterno (11).

La nostra patria ideale, il nostro luogo d'origine, la nostra casa paterna è quel « seno d' Abramo ». E' Dio, in cui siamo pensati e viviamo: Dio, suprema, sovremenente identità di essere e di pensare, di essere pensato e di intelletto pensante: nel quale perciò tutto quello che è pensato, anche la creatura, lo spazio, il tempo, il nostro io, ciò che fummo, siamo, saremo, ciò che il mondo è e ciò che esso non è ancora, tutto è Vita divina (12).

Ed ecco che, considerati così, prima ancora d'essere umani, siamo divini! Prima d'essere come siamo in noi stessi, ossia mobili, contingenti, fuggevoli, in Dio siamo non movimento, non divenire, non caducità, non declino, ma immobilità eterna, com'è la sua Vita (13).

Immobile — ma Atto, e quindi Azione — Vita è Dio. E l'io pure, in Lui, non come separatamente esistente, ma come pensato e contemplato da Lui, prima di passare nel tempo a esistere, è atto immobile, vita eterna, indiveniente. E' oltre l'estensione dello spazio, oltre la successione del tempo: non conosce ancora il limite, la mutevolezza. *Apud quem non est transmutatio, nec vicissitudinis obrumbatio* (14). Nel Pensiero divino — dice San Tommaso (15) — ha un essere increato. E' l'uomo eterno.

La « verità » dell'io, pensata da Dio, è eterna, poichè la verità pensata da Dio non è altro che Dio (16). Abbiamo dunque ben ragione di guardare lassù, ricercandovi il nostro volto e la nostra storia, e di riconoscerci, proprio noi, gli immensamente piccoli, i minacciati dagli spazi, i dispersi dal tempo, i trascinati e travolti fuscilli, riconoscerci eterni. Qualcosa di grande, di imponente! Sapere che non dalle regioni del sogno ma dal seno di Dio, dove l'ordine ideale delle possibilità eterne è eternamente incluso, l'io nella sua essenza, l'io come persona, emerge, idealmente distinto da Dio e da ogni altro possibile « io », espressione della divina Intelligenza, oggetto dello Sguardo divino. Emerge con tutte le altre cose, ma ad un grado gerarchico più eccelso, come vedremo.

E pensiamo (senza orgoglio, poichè da soli siamo nulla; fuori di Dio, non abbiamo valore eterno; da Dio tutto riceviamo e a Lui nulla diamo; ma tuttavia non senza gioiosa ammirazione) pensiamo

(11) I, q. 15, a. 1, in c. e ad 1; a. 2.

(12) I, q. 18, a. 4.

(13) Ib. ad 1.

(14) Gc. I, 17.

(15) I, q. 18, a. 4, ad 3.

(16) I, q. 16, a. 7.

che senza questa nostra possibilità eterna, senza questa nostra somiglianza che eternamente Egli vede in sè, Dio non sarebbe tutto quello che è. Se non potesse parteciparci il suo essere, Dio sarebbe limitato nella sua fecondità. Senza questa oggettività metafisica eterna, inattuale ancora, ma reale virtualmente in Dio, Dio non potrebbe mai creare noi e le cose, non potrebbe porci al di fuori di sè, renderci, appunto, esistenti come realtà temporali e spaziali cariche di eterno e di infinito.

IL PASSAGGIO NEL TEMPO

Il passaggio dalle possibilità immanenti ed eterne alle zone estrinseche, — temporali e spaziali — dell'esistere, avviene per una scelta (parlando antropomorficamente) che l'eterno Pensiero-Azione eternamente fa, chiamando (*adiuncta voluntate*, come abbiamo detto) tra le infinite cose possibili, a essere fuori di lui le cose che sono, che furono, che saranno: chiamando ogni nostro « me » singolare, questo « me » che nessuno ben conosce, che nemmeno io del tutto conosco, che non sa se è degno di odio o di amore, che si sente insieme come momentaneo e desideroso di eterno, che si afferma come valore e si getta nel rischio: chiamandolo per nome tra mille che non furono e mai saranno.

Il Pensiero che pensa se stesso, e si comprende e sa tutto il contenuto di sè, eternamente vuole se stesso, e ancora tutte le possibili realtà cui decreta di dare esistenza nell'impulso effusivo della sua Perfezione che tende a produrre (con libera elargizione) fuori di sè, delle sue somiglianze (17).

Unico e semplice Volere increato, identico all'Essere e al Pensiero, onniincludente ciò che è increato e ciò che è creato, — quello per necessaria, tranquilla, immobile affermazione di sè; questo per libera volizione amante (18), — Dio è Amore: ossia Atto essenziale della Volontà eterna felice nel possesso del Bene infinito, che si effonde nelle cose chiamate a esistere perchè portino in se stesse l'inviolabile sigillo del Pensiero - Amore. *Amor Dei infundens et creans bonitatem in rebus* (19).

Dunque l'io è il termine fisso d'un eterno Amore. L'Atto che lo contiene come pensato, lo contiene altresì come amato. Esso è Pensiero-Amore e, perciò, Pensiero-Azione: anzi Pensiero di un « me » (come esistente o destinato all'esistenza, non solo come puro

(17) I, q. 19, a. 2.

(19) I, q. 20, a. 2.

(18) Ib., e a. 4.

possibile) perchè Amore di quel « me » scelto nell'eterno consiglio che decreta l'affiorare dal nulla del mio valore. Non è Pensiero senza essere Amore; non è Amore senza essere Pensiero: perciò è Azione che causa ogni nostro « me » pensato e amato eternamente, immobile e pur supremamente attivo, che virtualmente s'allarga, si comunica al di fuori di sè, crea il mondo, crea ognuno di noi. Per noi, Dio nell'amore è uscito quasi da se stesso, come dice Dionigi, dando, dandosi a noi, riversandosi in tutto ciò che esiste. *Per abundantiam amativae banitatis extra seipsum fit* (20).

Questo sappiamo: che pur non esistendo eternamente, noi tuttavia nell'Orizzonte infinito che ci abbraccia col Pensiero, siamo eternamente oggetto anche di Amore (21). Amati più delle cose che mai udranno la divina chiamata; più delle nature che hanno ricevuta minore partecipazione di noi - uomini - alla Perfezione infinita: amato quest'uomo più di altri uomini (penso, giacchè forse non è il peggiore di tutti, il più disgraziato di tutti, quantunque orrendo sia il male in lui e profonda e vasta la sua pena). Perchè se una creatura ha un bene, esso risulta da eterno amore; e se ha un bene maggiore, esso risulta da una elargizione più generosa dell'Amore che nell'unico, semplice, sempre uniforme Atto sceglie, chiama, ricolma di ricchezza chi vuole, come gli piace. *Cum enim Amor Dei sit causa bonitatis rerum, non esset aliquit alio melius, si Deus non vellet uni maius bonum quam alteri* (22).

Che senso ha dunque il nostro passaggio nel tempo, e quale il valore di questo nostro uomo? Ognuno di noi è termine di una volizione amorosa che eternamente vi effonde l'essere, la bontà, l'azione, ponendolo fuori della divina Essenza come un'immagine di Dio, come un privilegiato portatore dei doni di Dio. Immagine e Dono: questo è l'uomo, questo è l'io. Pensiero simile al Pensiero, e dono dell'infinito Amore.

IL SIGILLO DELLA TRINITA'

Ma a questo punto si aprono nuove prospettive nella nostra visione dell'uomo: vertiginose e magnifiche.

Pensiero e Amore in Dio sussistono come Immagine e Dono in creati. Il Pensiero è identico al Pensante, e l'Amore ai Due Amanti. Uno riproduce in sè tutto il contenuto dell'eterno Pensante; l'altro è Dono dei Due che si contemplan e amano. Il Verbo-Immagine e

(20) De Div. Nom. c. 4; cfr. I, q. 20, a. 2, ad 1.

(21) I, q. 20, a. 2, ad 2.

(22) Ib. a. 3; cfr. a. 4.

l' Amore-Dono sono con la Mente (secondo la fede) sussistenti in un' unica natura come Triade di Persone realmente distinte ma consustanziali: Padre, Figliolo, Spirito Santo.

E nel Verbo la Mente paterna esprime se stessa, come in onni-comprendivo Concetto dell' Essenza: di questa come è in sè, nella sua infinita ricchezza, nel suo inesauribile contenuto. Il Verbo contiene dunque anche la creatura, l' uomo, e in lui il Padre eternamente lo contempla (23). E nello Spirito, Padre e Figlio eternamente si amano: e con lui eternamente si donano (come pure lo Spirito comunica nella contemplazione eterna): e in lui e con lui amano anche tutte le possibili partecipazioni dell' Essenza che rientrano nel tempo e nello spazio come doni riflettenti e partecipanti il Dono increato (24). Amano specialmente l' uomo, capace di formalmente ricevere per conoscenza e amore il Dono Trinitario (25).

Dunque portiamo in noi stessi il sigillo della Trinità. La Trinità (osiamo pur dire) è la nostra patria. La fede ci rivela che lassù è l' eccelsa scaturigine di ogni cosa. (Diciamo lassù, poichè non sapremmo parlare senza usare queste metafore spaziali: ma la fede ci assicura che questo « lassù » è dovunque, e soprattutto nell' intimo di ognuno di noi).

E' vero che nelle operazioni « ad extra » Dio agisce come Atto causante, Atto-Essenza, non come Trinità di Persone viventi nell' intimo mistero della Divinità: ma Egli è pur sempre l' Uni-Trino e, in quanto le Persone inchiudono in se stesse gli attributi divini - scienza e volontà -, in quanto sono Pensiero e Amore, Dio Padre crea per il Figlio-Verbo e per lo Spirito-Amore (26). E ogni cosa appartenente a questa fiumana del reale che maestosamente dal seno della Trinità discende, reca in paesi lontani l' effluvio dell' eterno Pensiero-Amore. *Sicut trames a fluvio derivatur, ita processus temporalis creaturarum ab aeterno processu Personarum* (27). E' un ruscellare di luce e di amore trinitari.

Ma l' uomo emerge sopra ogni cosa nell' universale realtà, portatore consapevole del Dono e della Immagine a lui partecipati.

« Ho indagato me stesso ». Ho trovato in me il *logos*, la ragione, come intimità luminosa, essenza nobile, forza viva del mio essere umano. La Grecia ha guidato l' uomo nella esplorazione di sè, lo ha aiutato nella sua autoscoperta.

(23) I, q. 34, a. 3.

(24) I, q. 37, a. 2, ad 3.

(25) I, q. 38, a. 2.

(26) I, q. 44, a. 6.

(27) Prol. in I Sent.

Ma ora la Rivelazione ci fa conoscere delle meravigliose affinità tra il *logos* nostro intimo che se stesso trascende e s'innalza nella ricerca del suo Principio-Esemplare, e il *Logos* divino, la Ragione eterna, che muove e illumina la nostra partecipata ragione, la rende tale, le comunica la sua luce, le si apre dall'alto, la rende ancor più luminosa e viva.

In principio erat Verbum...
et Deus erat Verbum (28).

Dio era Mente, secondo Platone; Pensiero, secondo Aristotele. E la migliore tradizione filosofica ellenica era stata concorde nel risalire a Dio partendo da ciò che nell'uomo è più «umano» e più «divino»: lo spirito, l'intelligenza, come testimonianza della sostanza divina.

Ma adesso vediamo tutta la distanza, in altezza, tra la parola di Eraclito rivolto all'indagine di sè, e quella di un saggio cristiano, Clemente di Alessandria, che senza negare la visione ellenica colloca i valori e il rapporto dei valori nella giusta posizione:

«Immagine di Dio» è il suo Verbo — ὁ λόγος αὐτοῦ — (e il Verbo divino, luce archetipo della luce, è legittimo figlio della Mente), e un'immagine del Verbo è l'uomo vero, — ὁ ἀληθινὸς ἄνθρωπος — cioè la mente che è nell'uomo, il quale per questo è detto essere stato creato «a immagine» di Dio e «a sua somiglianza», perchè, per mezzo dell'intelligenza del suo cuore, egli è fatto simile al divino Verbo, e perciò razionale. τῷ Θεῷ παρεια ξόμενος, καὶ ταύτῃ λογικός, — (29).

Il *logos*-intimità (in noi) è ordine al *Logos* trascendente che lo causa e lo compenetra, lo sostiene e lo rischiera; che, dandosi all'uomo in nuova più ampia comunicazione come Rivelazione dell'ineffabile Mistero, è in lui, non sconvolgimento o oppressione, ma principio di unità, forza di coesione, radice d'armonia, onde tutta la vita converge in un complesso ordinato che è attuazione ed esaltazione suprema di razionalità e, quindi, di umanità.

«La forza del *Logos*, data a noi, essendo concentrata e potente, in modo occulto e invisibile trae a sè ognuno che l'ha accolta e dentro sè la possiede, e raccoglie in unità tutto il suo sistema» (ossia il complesso delle energie armoniosamente ordinate (30).

E questa stessa partecipazione di luce e di plus-luce divinamente

(28) Gv. I, 1: Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος... καὶ Θεὸς ἦν ὁ λόγος.

(29) Protr. X, trad. Cautadella, Corona

Patrum Salesiana, series graeca, vol. III, 1940, p. 204.

(30) Strom. V, 11; ed. Potter, II, 694.

accrescente il logos umano, è il grande dono elargito dal sussistente Pensiero-Amore, come più ampia e sopra-naturale assimilazione a sè.

Ciò che scrive un altro grande saggio (avvolto di mistero nella sua persona e spesso nelle sue parole), Dionigi, ci apre questo nuovo spiraglio per la conoscenza di noi stessi:

« Ogni donazione buona e ogni dono perfetto vengono dall' alto, scendendo dal Padre dei lumi: ma anche tutto il processo della luminosa manifestazione compiuta per iniziativa del Padre, per modo di buona donazione venendo verso di noi, di rimando come potenza unificante estensivamente ci svolge e ci rivolge alla unità (che è opera) dello Spirito adunatore e alla semplicità che deifica. Perchè, come dice la parola sacra, « Tutto è da Lui e verso di Lui » (31).

Ci svolge e ci rivolge; ci allarga e ci concentra; ci pone e ci attira; ci crea e ci finalizza; ci pensa, ci ama, ci deifica, ci salva. Uomini, realtà creaturali, posti nello spazio e nel tempo, composti, diversi, imperfetti, contrastati, cadenti; ogni giorno nella incertezza e nella prova, nel desiderio e nello spasimo, nella speranza e nello spavento; ogni giorno di fronte alla morte; siamo logos a immaginare del Logos, dono che partecipa del Dono: siamo immagine e dono di Dio. Dio ci vede così, ci pone così. E ognuno di noi, indagando se stesso, vedendosi nella luce di Dio, finalmente scopre che cosa è, che cosa vale. Scopre in sè, mortale e immortale, immenso nella piccolezza e immenso nella grandezza, momentaneo ed eterno, il segno di Dio.

TEMPORALITA' E SOPRATEMPORALITA' DELL' IO

Ma ci si può chiedere se, posti nel tempo, non siamo fuori della nostra patria, nell' esilio. Abbiamo detto che Dio ci fa esistere (ex-sistere) ponendoci fuori di sè. Quindi il grande problema ritorna.

L' io porta con sè, in sè, dei grandi segni, dei fedelissimi echi, delle profonde nostalgie: persegue il suo destino che è di ritorno al Principio che lo ha creato con forza onnipotente. Ma non è forse uno sperduto, quaggiù, lungo le vie del mondo, soggetto com' è alle vicende del tempo, in questo tratto di esistenza sia pur breve, rapido, fuggevole (mille anni sono come un sol giorno, come il giorno di ieri che non è più...), ma vero, e spesso fatto di durezza e di travaglio? In questa esistenza separata, in quest' angolo, in quest' ora, prigioniero

(31) Cacl. Hyer. c. I, 1. Cfr. Cc. I, 17; è del P. C. Pera O. P. Rom. XI, 36. La traduzione di questi testi

dei limiti, insufficiente, pare che gli manchi sempre qualche cosa, che gli sfugga il terreno; gli pare di perdere sempre, anzi di avere già perduto, di essere stato spogliato, di averci ben rimesso in questo giuoco dell' esistere! Non era forse eterno? Perchè ora qui si trova? Che cosa ha fatto, o che cosa ha fatto Iddio? Gli pare di essere stato sganciato dal Tutto, cacciato lontano, e di saltare continuamente sull' orlo del nulla. Ieri e domani (pensiamo anche domani, se a Dio piace, noi che abbiamo la fede) l' eternità: va bene. Ma oggi?

Ebbene, la parabola nel tempo « si svolge » ma « si rivolge ». E' diffusione, ma è anche unità. Siamo qui, ma non cessiamo d' essere nella Regione donde siamo scaturiti.

Mondanizzandosi, ciò che era Vita in Dio non muore in lui. Non vi è una interruzione o una parentesi o, comunque, un distacco. Il tempo non è già una infrapposta durata in sè chiusa tra l' essenzialità eterna delle cose pensate in Dio e il successivo esistere eterno (in Dio o nelle rinnovate regioni delle terre e dei cieli o nell' inferno) preannunciato e promesso: senza che questo margine intermedio, questo segmento terrestre rientri nell' altissima, immobile, immutabile durata.

Certo, l' io è un essere-qui, un essere-questo, come le altre realtà creaturali (*esse hoc, utpote homo vel equus*), un essere che, come è in se stesso, non è eterno (32). Eternamente conosciuto, solo temporalmente esiste. In Dio ha l' essere increato: ma come « io », in se stesso, è posto in essere limitatamente, a un certo momento, dall' atto attualizzante. Prima era potenza, capacità di esistere. Era possibilità. « Era », ma solo in Dio. Non vi era una « sua » vita. Non vi era ancora una sua storia. Non una sua provincia, o solo un suo cantuccio nel regno di ciò che non è, fuori di Dio, un puro nulla, ma esiste. Conosciuto eternamente, non esisteva eternamente, poichè Dio lo pensava esistente soltanto in un' « ora » che per lui sarebbe giunta nell' ora del beneplacito divino (33). E del resto, ognuno di noi è stato visto nascere, come sarà visto morire. Anche nello spirito, sappiamo di non essere infiniti: ci siamo testè chiesti perchè, anche lì, tanti limiti. Dunque, se non vogliamo sragionare, non possiamo pretendere di essere sempre stati, ab aeterno. Dovremmo essere ciò che non siamo: l' infinito.

Ma Dio è l' indiveniente, l' immutabile. Mentre l' io è mutato, nascendo, passando dal non-essere all' essere, cominciando solo allora a essere riferito a Dio come cosa esistente fuori di lui (certo un niente,

(32) I, q. 18, a. 4, ad 3.

(33) I, q. 14; a. 8, ad 2.

a confronto di Dio; *simpliciter* però non proprio un niente, ma un qualcosa, un « se stesso ») (34); Dio che già lo conosceva, come una conoscenza *adiuncta voluntate*, ossia pratica, creatrice (35), eternamente come Azione lo causava. E quando l'io entrava nel tempo, Dio non cessava di pensarlo e di amarlo nella imperturbabile quiete del suo divino essere: non lo scacciava da sè. La stessa esistenza temporale e terrestre restava sotto il dominio dello Spirito divino.

Infatti il tempo, che è composto di successivi istanti fluenti, passeggeri, caduchi (il prima, l'ora, il poi, incalzati, continuamente si eliminano nella loro vicenda), non sta all'eternità come parte al tutto, nè come un paese a un altro paese. Tempo ed eternità non hanno la medesima natura, nè si contrappongono come due cose separate e incomunicanti. Sono misure di genere diverso.

L'eternità, senza principio nè fine nè successione di prima e di poi, è misura di una Realtà che non si muove, ma è sempre uniforme nel possesso di una Vita interminabile (36). E' la misura dell'Essere permanente: gli è (per usare una metafora temporale) sempre « contemporanea ». E' quindi contenuta in un unico semplicissimo « nunc », stante, fisso, « tutto insieme », come si addice alla misura dell'immobile purissimo Atto.

Il tempo scorre, succede, muta come l'essere che diviene. E' la grande fiumana. L'eternità immobile (e pur vibrante) s'innalza come un amplissimo, infinito arcobaleno lucente che nel suo amplesso include e abbraccia tutto ciò che scorre, tutto ciò che sfugge, tutte le ore del tempo, di prima, di adesso, di poi, e tutto trascende, a distanze infinite, sicchè nulla ne è fuori, nulla nemmeno ne è parte, ma tutto le appartiene come a dominatrice dall'alto.

Dio, essendo il suo Essere immutabile, sempre uniforme, è eterno: è anzi l'Eternità (37). Il suo Pensiero, nell'unico atto, abbraccia tutto ciò che in qualunque ora del tempo avviene e si svolge. *Totum tempus comprehendit*. Pensiero sempre pensante, come unica tranquilla intuizione dell'Essere increato e dell'essere creato che ne scaturisce, si porta su tutto come in cose a lui eternamente presenti. *Praesens intuitus Dei fertur in totum tempus, et in omnia quae sunt in quocumque tempore, sicut in subiecto sibi praesentialiter* (38). Dal suo vertice eccelso Dio contempla, nell'Orizzonte infinito, e domina

(34) De Verit. q. 2, a. 2, ad 8; a. 3, ad 18.

(35) I, q. 14, a. 16.

(36) I, q. 10, aa. 1, 2, 4 in c. e ad 1.

(37) I, q. 10, a. 2.

(38) I, q. 14, a. 9.

e causa, in un unico istante di durata, la marcia dei secoli e dei millenni. *Eius aeternitas omnia tempora includit* (39).

Anche l'io rientra, col suo piccolo mondo, in seno al mondo immenso, sotto lo Sguardo onnipresente che tutto abbraccia. « L'eternità, — scrive San Tommaso, — essendo tutta insieme, abbraccia tutto il tempo. Sicchè tutte le cose che sono nel tempo, sono eternamente presenti a Dio (*Deo ab aeterno praesentia*), non solo nel senso che egli ha eternamente presenti al suo cospetto le ragioni delle cose, come vogliono sostenere certuni: ma in quanto il suo Sguardo eternamente si posa su tutto, secondo che tutto è nella sua presenzialità... » (40).

Quello Sguardo ci segue e ci possiede, tutti, nel mondo, poichè Dio ponendoci nel mondo come esistenze distinte, come realtà aventi il nostro nome e il nostro volto, non cessa di contenerci nell'ospitale amplesso delle sue braccia: sicchè la nostra situazione, la nostra ora di vita sono dominate da una Presenza che dà loro un valore eterno.

E che cosa è questa Presenza dell'io in Dio? Dio forse entra nei nostri confini e in noi si immerge?

No: egli ci compenetra, ma ognora ci trascende, infinitamente emerge. A propriamente parlare non è Lui che si fa presente al mondo, all'io: siamo noi — ogni nostro io — che diventiamo e siamo presenti a Lui, riposando sul suo seno. Dio è la Mente che ci vede e ama eternamente, e che nel tempo ancora ci guarda e conduce e sostiene come Provvidenza. Ed è gioioso pensare che se al suo Sguardo nulla sfugge, nemmeno i gigli del campo o gli uccelli nell'aria o i capelli del capo, non sfuggiremo noi, uomini, i più amati!

Noi siamo dunque in Dio, *in quo vivimus, movemur et sumus*, perchè oggetto incessante del suo Pensiero-Amore (41).

Ma si può dire che anche Dio è nell'io, pur sempre trascendendolo, come principio dell'essere e del movimento, come Vita principio di vita. Dio è nell'io come Azione. Ma l'Azione è l'Essere. Dio è dunque nell'io con la sua Essenza e con la sua Onnipotenza (42), in una continua elargizione di vita e di bontà. E poichè questo dono è frutto dell'amore, l'azione vivificatrice viene attribuita allo Spirito, al Dio-Amore che con la sua virtù sostiene e muove l'uomo e l'universo. *Spiritus est qui vivificat* (43). E poichè l'io non cessa di permanere in Dio, conservando la cittadinanza della sua patria eterna,

(39) I, q. 10, a. 2, ad 4.

(40) I, q. 14, a. 13

(41) I, q. 8, a. 3, in c. e ad 3.

(42) Ib.

(43) Gv. VI, 44; De Verit. q. 4, a. 8, ad 3.

il Verbo pure lo vivifica, come somiglianza eterna dell' Essere-Pensiero nel quale l' io è vita. *Et ideo similitudo creaturae in Verbo est quodammodo creaturae vita* (44).

Non solo: ma « essendo la somiglianza della creatura nel Verbo produttiva e motrice della creatura esistente nella propria natura, in certo modo si ha questo fatto: che la creatura muove se stessa e si autoadduce alla realizzazione nell' essere, in quanto cioè viene prodotta nell' essere e viene mossa dalla sua somiglianza esistente nel Verbo. Pertanto la somiglianza della creatura nel Verbo è in qualche modo la vita della creatura » (come principio di movimento) (45), quantunque non ogni creatura sia poi in se stessa vera vita, giacchè il vivere non è il modo di ogni natura creata, ma solo il modo d' essere che ogni creatura ha nel Verbo (46). La persona umana, invece, vive nel suo essere separato oltre che nel Verbo.

Ma vi è ancora di più.

L' uomo, abbiamo detto, è il più amato tra le cose di quaggiù. Una speciale Provvidenza lo governa. Dio risiede in modo speciale nel suo spirito, dove infonde perennemente luce nella conoscenza, comunicando al logos intimo dell' io le ricchezze del Logos trascendente che è l' Eterno Pensiero-Vita; le dovizie del Dono increato che è l' eterno Amore Vivente e Vivificante. Ciò non avviene solo in modo implicito e oscuro. Dal fondo dell' anima dove Dio è presente come Essenza-Azione, si apre all' io in un modo nuovo di presenza, come Oggetto di contemplazione sapida, pervasa di amore, e quasi di esperienza, dandogli altresì quell' accrescimento di razionalità, di logos, che è necessario per adeguarsi al suo più ampio rivelarsi. Partecipa così il Dono quale è in Dio (secondo le proporzioni dell' analogia) Oggetto di reciproco amore tra le Persone sussistenti nell' unica natura, perchè sia anche per l' uomo gusto divino, sapore, gioia, santificazione. Allora scolpisce nello spirito più perfettamente la sua immagine, rendendolo per la grazia, la fede, l' amore, concentrato e « rivolto » in lui nel pensiero e nell' amore (47).

Ora l' uomo vive come Dio vive, partecipa già nel tempo dell' intima Vita divina, non solo come « essere pensato », ma anche come « essere esistente » elevato sulle altezze dell' eterna contemplazione. Nel suo terreno, spaziale, momentaneo, contingente esistere, vive davvero la vita eterna.

(44) De Verit. q. 4, a. 8.

(45) Ib.

(46) Ib. ad 1.

(47) I, q. 8, a. 3; q. 43, a. 3.

E' un'altra possibilità o idea eterna che si concreta, si mondanizza nell'uomo, che diventa qualche cosa di nuovo, qualche cosa « di più »: una nuova creatura, un « figlio di Dio ». Dio eternamente lo ha veduto e voluto così. Uomo, certamente non cessa di essere tale, giacchè anche nell'eterno Pensiero-Amore due ordini distinti sono contemplati e voluti: la natura, e un « di più », un « oltre » e « sopra » che nella natura si inserisce come in capacità preparata e preordinata da Dio a ricevere una più ampia comunicazione del Logos e del Dono che già nell'ordine dell'attività naturale eran nello spirito come abbozzo di immagine, data la sua capacità di pensare e amare (48). Ora il nuovo atto soprannaturale, di fede e di amore, mentre lo eleva, conferma e sublima la natura intellettuale (49).

Dio è dunque nell'io in modo nuovo, come Trinità di Persone non solo riflettenti, ma partecipanti nell'uomo la loro natura e la loro vita; nell'io si realizza un nuovo modo di presenza a Dio, di essere-in-Dio, come l'amante nell'amato oltre che come l'amato nell'amante. Nell'amore i due termini si sono raggiunti, secondo l'eterno decreto e secondo l'umano anelito. Finchè venendo l'ora della morte l'io « ritorna al Padre, e nel suo seno prende posto, non più solo come pensato, ma come esistente. Eternamente lo contemplerà, faccia a faccia, partecipando allo Sguardo luminoso che si scambiano il Pensante e il Pensato; all'Amore ineffabile che si scambiano, nel Dono generoso di sè, i divini Amanti. Con l'atto della sua intelligenza, non distrutto, non impedito, anzi richiesto ed elevato dalla gloria, in unità col Logos increato l'io contemplerà come unico Termine onnicomprensivo del suo pensiero quella divina Realtà nella quale esso stesso è eternamente contenuto. E Dio sarà tutto nell'io; l'io sarà in certo modo Dio: conformato e quasi spiritualmente identificato a Lui, non nell'essere, ma nella contemplazione e nell'amore.

Questo è il destino della persona umana, in ordine al quale la vita acquista il suo valore eterno.

CONCLUSIONE SUL VALORE DELLA VITA

Nell'io vi è dunque quasi una duplicità di valore, che poi si riduce in unità, giacchè eternamente Dio ci « svolge e rivolge »: ci svolge nel tempo, ci rivolge all'eterno. Vi è in noi il « fatto », vi è

(48) I, q. 93, a. 4. Vedi tutta la questione, nella quale confluiscie il pensiero cristiano greco e latino intorno all'uomo come

immagine di Dio.

(49) I-II, q. 113, a. 10.

il «senso eterno» del fatto; la storia e la super-storia; un'idea temporalizzata, cosmicizzata, ma che conserva ognora la sua residenza, la sua fissità — come somiglianza di Dio — nell'immobile Essere-Pensiero da cui vivifica l'uomo esistente e a cui ne attira la vita.

Questa visione metafisica è piena di conseguenze per quello che riguarda l'impostazione etica della vita sul duplice cardine della nostra dipendenza e della nostra autonomia, della nostra contingenza e del nostro valore trascendente.

Noi siamo «al di qua», siamo «al di là». Non puro «al di qua», puro «fatto» senza radice e senza scopo, puro «io» finito e contingente, sempre nel rischio, sempre problematico, precipitato nel vuoto, minacciato dal nulla. Non puro «al di là», momento di una eterna evoluzione panlogica che ci pone e ci riassorbe, ci segna e ci cancella, ci afferma e ci nega come realtà finita e temporanea, e nella nostra affermazione-negazione, nella nostra mortalità si afferma come Io Assoluto, trascendentale, eterno.

No: l'io esiste, ma non come un segmento sospeso sul nulla. Questo esistere, nella sua formalità di «essere-di», di «essere-in-noi», lo possediamo più in noi che in Dio. In Dio non abbiamo un essere all'infuori dell'Essere increato che ci contiene: qui invece abbiamo la nostra concretezza, la nostra materialità, la nostra sussistenza temporale e cosmica, che non possediamo in Dio (50). E tuttavia come «essere-da», come essere «creato», il nostro esistere dipende totalmente da Dio per analogia di attribuzione, come da Principio, Esempio, Fine ultimo che ha creato l'io a immagine di sè, per sè; dipende dal primo Pensiero in ogni sua attività di pensiero, dal primo Amore in ogni suo bene, dalla prima Idea nel suo significato, dalla prima Bellezza nella sua espressività ontologica, dal primo Principio-ultimo Fine nel suo movimento. Non può nemmeno definirsi completamente da solo come essere partecipato (ma solo come essenza), poichè nel concetto stesso di partecipazione è incluso il rapporto con l'Essere-Azione causante (51).

Ciò significa che nella vita deve esserci lavoro, personalismo, senso di responsabilità, ardire; ma insieme e soprattutto preghiera, distacco, umiltà, fiducioso abbandono. Deve esserci azione terrestre e contemplazione dell'eterno. Voce dell'io nel grande dialogo, ma senza mai spegnere l'eco dell'Altro. Pena e lotta, ma consapevo-

(50) I, q. 18, a. 4, ad 3.

(51) I, q. 44, a. 1, ad 1.

lezza del proprio valore e certezza della propria vittoria, se la vita è ancorata alle rive dell'eterno.

Noi siamo nel mondo, ma non siamo del mondo. Ci muoviamo nel tempo, ma superiamo il tempo. Il mondo ci limita, il tempo misura il nostro limite, non c'è dubbio. Il mondo ci stringe di assedio, anche ci minaccia: può in talune congiunture odiarci, farci del male, ucciderci, poichè siamo « fatto ». Ma ognora l'io vince il mondo. Come anima, non muore; e poi vive perennemente in Dio. E' una certezza che dà forza e gioia alla vita.

Solo un nostro atto volontario, una nostra decisione, un getto temerario di noi stessi nel rischio può perderci irrimediabilmente, come un nostro atto può anche, per quello che da noi dipende, salvarci. E questo è il grande valore, l'impressionante importanza pratica del nostro esistere; racchiudere in sè, e in ogni suo atto porre, in ogni suo gesto mettere in giuoco un destino eterno. Ma anche allorchè il giuoco si risolve in un disastro, e per sua colpa l'uomo entra in una pena senza fine, l'idea di lui splende ancora in Dio. E' l'esistere concreto che viene percosso, stritolato, condannato a un eterno essere-lontano, nel luogo della pena, per auto-condanna dell'io prima che per giusto giudizio dell'Altro che lo scaccia da sè. L'io è allora fuori del tempo, sì, ma senza vittoria. L'eternità è per esso la misura d'un interminabile castigo, d'un'immutabile situazione di sconfitta. Il vero disastro!

Ma finchè l'uomo è nel tempo, pur limitato e caduco, è pieno di forza, pieno di avvenire. E', in ogni atto del suo esistere, un valore che è germe di un valore più ampio. E' continuamente l'artefice del suo compimento terrestre e celeste.

Essere « fatto » non è una condanna, non è una necessaria e irrimediabile incompiutezza, finchè col rischio, col gemito, col lavoro ci conquistiamo la vita piena in Dio. Noi non siamo un puro nulla, non saltiamo sull'orlo del nulla. Non siamo un segmento senza consistenza durevole, senza continuità eterna. In Dio sono le basi del nostro esistere, in Lui la vita che passa. Perciò possiamo vivere e resistere sapendo che non tutto è vano.

P. RAIMONDO SPIAZZI O. P.

ALLE ORIGINI DELL'ARISTOTELISMO LATINO

SUMMARIUM. — A. determinare intendit periodum historicam in qua Aristotelis influxus manifestari coeperit apud Latinos. Postquam breviter attigit Patrum diffidentiam atque hostilitatem adversus Aristotelem, quibus rebus fit ut impossibile sit de Aristotelicorum influxu in theologiam patristicam loqui; mentione facta Aristotelismi vestigiorum quae in Oriente jam a primis saeculis reperiuntur apud Origenem, Basilium, Gregorium Nyssenum, Theodorum Tarsensem, Theodorum Mopsuestenum et postea apud S. Joannem Damascenum, A. immoratur in studendo Aristotelismi historiae apud Occidentales. Aristotelismi progressus apud Latinos dependebat ex activitate tarda atque imperfecta interpretum operum graecorum. Scriptores Latini periodi praeboëtianae tantummodo breves Aristotelismi mentiones continent. Boëthius, cui Stagiritae opera in lingua originali legendi et quaedam etiam vendendi potestas fuit, primus Aristotelis cognitioni doctrinam christianam initiavit. A. Boëthii operibus praecipuis, scilicet « De consolatione Philosophiae » et « Scripta Theologica », excussis, colligit in Boëthio Aristotelismi caractera summa.

L'ambiente culturale latino, in cui verso la prima metà del secolo XIII andava maturandosi quella rivoluzione filosofica che culminerà in Alberto Magno e Tommaso d' Aquino, era percorso da correnti ideali che da varie ed opposte direzioni mettevano fermento nuovo nelle menti e provocavano una nuova sintesi. Illustri pensatori greci, alessandrini, arabi, ebrei, latini versavano da tempo il loro sapere nell'alveo tortuoso della Scolastica. Però, se ve n'era uno che tra tutti meritasse il titolo lusinghiero di maestro e di pedagogo del Medio Evo, non era certamente Plotino, come taluno ha affermato, bensì il filosofo di Stagira.

Il pensiero medioevale infatti — come è noto — appare per buona parte dominato dall'azione di Aristotile, il quale in successive ondate invade e soggioga tutto l'Occidente, spingendosi sino al cuore della Città cristiana.

Di tale laboriosa conquista spirituale si sono occupati con ottimi risultati, negli ultimi cinquant'anni, illustri studiosi dell'aristotelismo, quali un Card. Ehrle, un P. Mandonnet, un Pelzer, un Baeumker; storici di valore come il De Wulf e lo Schneider, come il Lottin, il Pelster e il Gilson; mediovalisti di tutte le nazioni, dal Grabmann al P. Gorce, dal De Vaux al Masnovo, dal P. Laurent al Von Steenbergen e al Vicaire, per non citare che i più noti.

Se volessimo ora raccogliere in sintesi i risultati più attendibili di tali studi, potremmo affermare che sul tramonto del 1280 al termine delle epiche lotte di Alberto Magno contro i denigratori del suo illustre discepolo Tommaso d'Aquino, la conquista aristotelica era sostanzialmente compiuta.

Riesce però non tanto facile fissare e delimitare con precisione il periodo in cui incominciò a farsi realmente sentire nel mondo latino l'influsso di Aristotele. Le incertezze crescono ancora quando si tratta della natura e dell'ambito di tale azione. Vari quesiti assai difficili pertanto si pongono in merito.

1 - Se prima di Alberto Magno l'azione di Aristotele fosse realmente sentita dal mondo cristiano.

2 - Se questa sia stata maggiore sul fronte filosofico oppure nella sfera della Teologia.

3 - Se inoltre si possa parlare di un vero e proprio aristotelismo latino anteriore ad Alberto Magno.

4 - Se finalmente siffatto aristotelismo debba identificarsi con la filosofia cristiana dell'epoca oppure con la scuola albertino-tomistica.

Ecco altrettante domande tra loro intimamente connesse, a cui intendiamo rispondere utilizzando largamente gli studi esistenti in materia. Allo scopo, in questa prima puntata, studieremo alla luce della storia i primi passi dello Stagirita in terra cristiana.

* * *

L'aristotelismo nel mondo latino venne formandosi anzitutto come tendenza latente, come atteggiamento mentale, come fermento reattivo in seno alla stessa teologia. Quindi, per cogliere e definire tale atteggiamento di pensiero, dovremo rifarci prevalentemente alla storia della teologia latina, nel periodo che va dal VI° al XIII° secolo. Non è però nostra intenzione fare una completa disamina storica sulle tracce dell'aristotelismo nel mondo latino; maggiore ampiezza di trattazione e maggior mole di lavoro richiederebbe tale intendimento. Pertanto al nostro scopo basterà interrogare gli autori più rappresentativi di detto periodo, i quali possono dirsi orientati verso l'aristotelismo cristiano e preparatori in qualche modo del nuovo indirizzo albertino-tomistico da cui spunterà, quale sistema autonomo, l'aristotelismo latino.

NEL PERIODO PREBOEZIANO

Se prima del secolo XIII° la filosofia non costituiva ancora propriamente una disciplina autonoma, distinta dalla teologia, nè una scienza tendente a formare un tutto organico ed omogeneo, cioè un sistema vero e proprio, esisteva nondimeno una certa *Weltanschauung* cristiana, ossia una visione sintetica dell' universo alla luce della fede. (1)

Nelle opere dei Padri infatti, non altrimenti che in quelle dei teologi o degli scrittori cristiani, sotto la rigida e fredda corazza dogmatica corrono spesso fremiti di autentica speculazione filosofica, che affiorano or qua or là, dove più e dove meno, in margine a polemiche suscitate dall'eresia o tra le fitte maglie di un'argomentazione teologica rispecchiante uno speciale atteggiamento della ragione naturale di fronte al mondo in cui si svolge il proprio dramma interiore.

Essi però, per quanto imbevuti di ellenismo, non conoscono le opere di Aristotele che in modo frammentario, superficiale ed eclettico. Infatti il pensiero dello Stagirita viene manipolato e colorito diversamente a seconda dell'intonazione dell'ambiente o delle necessità del momento. Pertanto i suoi scritti poco o nulla incidono sull'intima struttura della teologia patristica, anche quando riescono a stampare la propria impronta sul processo metodologico della indagine.

Non è nostra intenzione rintracciare in particolare i vestigi dell'aristotelismo presso gli scrittori cristiani dei primi secoli. Basta ai nostri scopi notare che in via ordinaria essi si mostrarono per lo meno assai diffidenti verso il filosofo pagano, ove non gli furono addirittura ostili. Gli si rinfacciava infatti di insegnare l'eternità del mondo, di concepire l'anima come forma del corpo, e quindi mortale, di limitare l'azione della Provvidenza alla sfera degli esseri celesti, insomma di avere disseminato ovunque errori perniciosi alla fede; e inoltre lo si incolpava di avere somministrato agli eretici quelle terribili armi dialettiche di cui abusavano a danno dell'ortodossia. (2)

Tuttavia sin dal terzo secolo gli scrittori orientali della scuola alessandrina — e segnatamente Origene — portano qua e là tracce

(1) Cfr. F. VAN STEENBERGHEN, *Aristote en Occident*; Louvain 1946, p. 25.

(2) Cfr. TERTULLIANO, *De Praescriptione*,

7; EUSEBIO, *Historia Eccl.* V, 28; TEODORETO, *Graecorum affectionis curatio*, P. G. 83, 939.

del filosofo greco. Tracce che diventano sempre più marcate e evidenti nel secolo seguente, sia per opera dei Cappadoci — di Basilio per esempio, e più ancora di Gregorio Niseno (3) — sia soprattutto attraverso la scuola antiochena che inclina verso un modo di pensare aristotelico (4). Ma tra i rappresentanti di detta scuola, colui che nella sua virtuosità dialettica anticipa di nove secoli il metodo scolastico è certamente Diodoro di Tarso (+ c. 391) (5). Con Teodoro di Mopsuestia (+ 420), la filosofia aristotelica vien messa a servizio dell'eresia. I Nestoriani stessi nel secolo V introducono in Siria gli scritti dello Stagirita, che tradussero poi nella loro lingua (6).

Nei secoli posteriori gli stessi eretici daranno pure vari commenti intorno alle opere peripatetiche, formando in tal modo quel ricco patrimonio aristotelico che, per via di ulteriori traduzioni e rimaneggiamenti arabi, passerà in seguito all'occidente cristiano.

Intanto le fiere contese cristologiche avevano servito ad enucleare, approfondire e limare vari concetti metafisici — ad esempio quelli di natura e di ipostasi, di sostanza e di individuo, di forma e di accidente e altri analoghi — che a suo tempo, attraverso gli scritti dei Padri latini, verranno gradatamente assimilati e divulgati dalla Scolastica e dall'Aristotelismo latino.

Prima di lasciare la terra d'Oriente, ricordiamo ancora San Giovanni Damasceno (+ 750) la cui opera principale «*Peghè gnoseos*» rappresenta la coordinazione sistematica della tradizione filosofico-teologica di tutta la Patristica greca precedente, preludendo in certo senso alla sintesi albertino-tomistica (7). In essa per la prima volta la filosofia e le scienze profane vengono trattate «come ancelle della teologia». L'opera si apre con una introduzione filosofica che ha per base la logica e la metafisica aristotelica, con qualche addentellato col pensiero di Porfirio e di Ammonio. L'ultima parte dell'opera, conosciuta più tardi col titolo «*De fide orthodoxa*» e tradotta in latino nel 1151, ebbe fin dai giorni di Pietro Lombardo la più larga utilizzazione da parte della scolastica occidentale; Alberto e Tommaso, dopo molti altri, vi attingeranno preziosi lumi in molte questioni di filosofia e di teologia.

(3) Cfr. UEBERWEG-GEYER, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, I; Die Patristische und Scholastische Philosophie 1948, p. 81 e 92 sg.

(4) Cfr. M. GRABMANN, *Storia della Teologia cattolica*; Trad. Di Fabio, *Vita e Pensiero*, 1937, p. 23.

(5) Cfr. BRUNO NARDI, *Aristotelismo*; Art. in *Enciclop. Italiana Treccani*, T. IV, col. 359.

(6) Cfr. RENAN E., *De philosophia peripatetica apud Syros*, Parisiis 1852; BAUMSTARK, *Aristoteles bei den Syrern*, I, Lipsia 1900.

(7) M. GRABMANN, op. cit. p. 31.

Se dall'Oriente passiamo all'Occidente e penetriamo un po' addentro nel pensiero latino, osserviamo nuovamente, come già presso gli Orientali, che gli scrittori cristiani del periodo preboeziano — e lo stesso dovremo ripetere di quelli posteriori — prendono contatto col Precettore di Alessandro e lasciano affiorare problemi di interesse filosofico solo incidentalmente, agitando questioni di teologia o polemizzando con gli avversari. Segno che in detto periodo non esisteva ancora un sistema di filosofia peripatetico-cristiano debitamente concepito, e distinto dalla Sacra Dottrina. A pena vi troviamo sporadici e rapidi accenni che tutt'al più contengono una filosofia in embrione capace bensì di richiamare alla mente la struttura essenziale di un sistema, ma che per il momento presentano soltanto una feconda virtualità pregna di conclusioni: virtualità che richiederà ancora lunghi secoli prima di fiorire e fruttificare in un sistema propriamente detto.

Per spiegare siffatta laboriosa maturazione dell'aristotelismo in terra latina non bisogna dimenticare che il suo sviluppo era in gran parte condizionato e legato all'azione, assai lenta, dei volgarizzatori delle opere greche del filosofo. Nell'impossibilità quasi generale di accedere all'originale, i teologi e filosofi dell'epoca dovevano infatti dipendere dalle imperfette e parziali traduzioni latine o dalle tardive rielaborazioni di seconda e di terza mano (8). Di conseguenza l'opera del pensatore era d'ordinario in stretta dipendenza con quella del traduttore. Trattandosi di penetrare nel pensiero di Aristotile, lo studioso doveva prima superare due linee di ostacoli che circondavano la fortezza delle sue opere. C'erano anzitutto i problemi relativi all'autore e all'origine delle traduzioni; poi venivano quelli riguardanti l'estensione e la fedeltà delle medesime, quando per somma disgrazia non se ne aggiungevano altri più gravi ancora di ordine morale e pratico. Questi fattori spiegano quindi in gran parte la tardiva scoperta delle maggiori opere dottrinali dello Stagirita, come pure le deformazioni del suo pensiero e l'origine di tanti scritti latini pseudo-aristotelici. In rapporto a dette circostanze vanno messe anche le due entrate dell'«*Opus aristotelicum*» nel mondo latino. La prima che abbraccia circa settecento anni di storia, dall'inizio del VI secolo alla metà del XII e la seconda, meno lunga ma più

(8) Cfr. A. JOURDAIN, *Recherches critiques sur l'âge et l'origine des traductions latines d'Aristote*, Paris 1819; nuova Ed. nel 1843.

Vedi pure GRABMANN, *Die Geschichte des Scholastischen Methode*, Friburgo (B.), 1909-1911, t. II, p. 75 sg.

contesa, che comprende gli ultimi cinquant'anni del secolo XII e l'intero secolo XIII (9).

Prima del secolo VI, gli scrittori cristiani dell'Occidente, come già quelli dell'Oriente, in genere non parlano che timidamente e incidentalmente dello Stagirita al quale per lo più si accostano con precauzione come ad autore pericoloso o per lo meno sospetto di razionalismo e di empirismo (10). Ma neppure allora gli mancano sinceri ammiratori e perfino leali volgarizzatori che cooperano a far conoscere non poche delle sue dottrine in materia di logica e di storia naturale (11) in attesa che Boezio lo riveli al mondo latino. Però in tutti questi autori trovansi tutt'al più spunti originali o ricchi florilegi che non possono manifestarci pienamente il sistema del Liceo. Quegli che veramente iniziò il pensiero cristiano alla conoscenza di Aristotile è Boezio. In lui infatti, come si vedrà, troviamo un primo per quanto imperfetto abbozzo di aristotelismo latino, il quale non aspetta che di venire sollecitato esternamente dal soffio del genio per rivelare il tesoro nascosto che reca in se stesso.

SEVERINO BOEZIO

Boezio (+ 524-25) più fortunato degli scrittori anteriori ebbe agio di leggere nella lingua originale le opere del Filosofo e di approfondirne il pensiero, mentre peraltro veniva iniziato alle dottrine dei Neoplatonici e degli Storici (12). Fin dalle sue prime produzioni letterarie (13), Boezio ci rivela il suo audace e vasto disegno scientifico, analogo a quello di Alberto Magno: rendere Aristotile e Platone accessibili ai latini. In ossequio a tale programma di studi infatti, egli si accinge all'improba fatica di tradurre in latino e di commentare l'intera produzione filosofia dei due autori accompagnandola con una specie di concordanza platonico-aristotelica per dimostrare che i due massimi filosofi della Grecia, anzichè discordare, si accordano fra loro, per lo meno nelle linee essenziali (14).

(9) Cfr. MANDONNET, *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIII siècle*; Louvain, 1911, p. 7-13.

(10) Vedi ad es. S. Girolamo, nell'*Adversus Jovinianum*, L. I, 40-46, e L. II, 5, sg.

(11) Come ad es. Lattanzio, col suo «*De opificio Dei*»; e il retore Vittorino con le sue traduzioni ed i suoi Commenti ad alcuni scritti di Logica del Filosofo; Cfr. U. MORICA, *Storia della letteratura latina cristiana*, Torino 1928; vol. II, p. 227.

(12) Cfr. R. BONNAUD, *L'education scientifique de Boèce*; in *Speculum* 1929, pp. 198-206. L'opinione secondo cui B. avrebbe studiato filosofia ad Atene è oggi dai più respinta (Cfr. MORICA, op. cit. vol. III, P. II, p. 1272).

(13) Per uno studio critico-letterario delle opere di B. può servire di guida il MORICA, op. cit. vol. III pp. 1203-1308.

(14) Cfr. BOETHII, *In Librum Aristotelis de Interpretatione*, L. II, 3; P. L. 64.

Ma per un piano così vasto purtroppo non gli bastarono nè le forze nè la vita. Infatti non poté attuare che parzialmente il suo programma. Dei dialoghi platonici neppure uno fu tradotto. Di Aristotile poi ci diede appena l'*Organon* (15) e forse parte della *Fisica* e della *Metafisica* (16), a cui bisogna però aggiungere alcuni commenti di logica e vari altri trattati originali, in parte perduti.

Ma tra le opere boeziane quelle per noi di gran lunga più interessanti sono il « *De consolatione philosophiae* » e gli « *Scritti teologici* » (17) in cui troviamo per così dire in germe quell'aristotelismo latino che soltanto dopo il crudo e lungo inverno dei secoli di ferro, nella primavera degli anni più belli della produzione albertina, germoglierà e maturerà in messe copiosa.

Intanto raccogliamone i preziosi semi e cerchiamo di misurare la potente virtualità dei principi posti da Boezio, principi che portano in grembo la speranza di sette secoli di speculazione teologica.

Visto nel suo assieme l'aristotelismo di Boezio — se aristotelismo può dirsi — presenta i seguenti fondamentali caratteri:

I - Incominciando dal metodo e dallo spirito della speculazione boeziana, il merito principale di tale indirizzo sembra essere quello di aver tracciato una via nuova. Egli infatti ha per il primo, tra i latini, messo a fuoco la funzione ancillare della ragione rispetto alla teologia cristiana, anticipando l'atteggiamento medioevale di pensare razionalmente i dati della rivelazione. La sua formula « *fidem rationemque coniunge* » (18) prelude infatti al « *Fides quaerens in-*

(15) *In Categorias; In librum de Interpretatione; Analytica priora et posteriora; Topica*; probabilmente anche gli *Elenchi Sophistici* (Cfr. MANDONNET, op. cit. vol. I p. 8; e DE WULF, *Histoire de la philosophie médiév.*, Louvain 1934, t. I. p. 112).

(16) Cfr. MANDONNET, op. cit. p. 8-9; Però se realmente ci fu tale parziale traduzione — (*Metaphysica vetustissima*, che il VAN STEENBERGHEN op. cit. p. 60 attribuisce a un Anonimo posteriore) — andò presto perduta assieme a quella della *Topica* e degli *Elenchi Sophistici*; di modo che Abelardo nel 1120 dirà senz'altro che ai suoi tempi nè la *Metafisica*, nè la *Fisica* di Aristotele erano ancora state tradotte in latino, e che dell'*Organon* si conosceva soltanto il Trattato delle *Categorie* e quello del *Perihermeneias*.

(17) Gli scritti teologici che vanno sotto il nome di B. sono cinque: I. *De unitate Tri-*

nitatis; II. *Ad Johanenm diaconum, Utrum Pater et Filius et Spiritus Sanctus de divinitate substantialiter paedificentur*; III. *Ad eundem quomodo substantiae in eo quod sint, bonae sint, cum non sint substantialiter, seu, De Hebdomadibus*; IV. *De fide catholica*; V. *Liber de Persona et duabus naturis contra Eutychem et Nestorium*. La questione dell'autenticità di dette opere, — strettamente collegata con quella sul cristianesimo di B. — fu a lungo dibattuta ed ebbe validi sostenitori da ambe le parti. Oggi tuttavia, in base soprattutto alla tradizione manoscritta è comunemente ammessa dai critici la non autenticità dell'opuscolo IV (*De fide catholica*), ma è riconosciuta la paternità boeziana agli altri quattro. Anzi il RAND, con alcuni altri, difendono pure l'autenticità del *De fide catholica*. (Cfr. MORICA, l. c. p. 1289-1292; DE WULF, op. cit. vol. I. p. 114).

(18) Opusc. II: *Utrum Pater etc.*, PL. 64, col. 1302.

tellectum» di Anselmo e al «*Credendo inquire*» di Tommaso (19). D'altro lato sottoponendo — per quanto parzialmente — la propria indagine all'autorità di Aristotile, Boezio iniziava quella progressiva ma fruttuosa liberazione della filosofia per cui la ragione, rimanendo nel campo della pura natura, riprenderà coscienza della propria relativa autonomia; e la fede a sua volta, senza venir meno al suo compito di guidare e di controllare la ragione stessa, riconquisterà nuovamente l'impero del soprannaturale in cui sola siede regina. Da questo punto di vista, pertanto, fede e ragione rimangono distinte, senza essere separate. Il pensatore cristiano, pur accettando incondizionatamente il dogma rivelato, senza volerlo comprendere, si sforzerà di giustificarlo agli occhi della propria ragione e di formularlo in termini filosofici.

2 - La rigidità sistematica del ragionamento filosofico, di cui le discipline del trivio e del quadrivio costituiscono la propedeutica, dà alla trattazione boeziana anche nell'ambito ristretto della teologia un'impronta filosofica e scientifica che arieggia le produzioni dell'alto medioevo. Non appena l'ala del suo pensiero sfiora una questione di dottrina, l'ansia del vero lo trascina irresistibilmente verso l'indagine razionale che, attraverso l'assiomatica impostazione del problema, a mezzo di obiezioni, disquisizioni e principi, trova la cercata soluzione e ricava quelle nascoste conclusioni a cui anelava. Boezio infatti — secondo l'acuta osservazione di un critico moderno — non è capace di concepire una questione se non inquadrandola in un rigido sistema di premesse e di conseguenze logiche, senza deviazioni, senza cavilli; le verità assiomatiche conclusive si snodano dall'enunciato teoretico per naturale forza di cose (20). Siffatto metodo gli valse il titolo di «Primo degli Scolastici».

Pertanto la sua autorità, per lo meno nei confronti della dialettica, rimane incontrastata sino allo scorcio del secolo XII°. Tutti gli riconoscono il titolo meritato di grande mediatore per cui il patri-monio del peripatetismo antico è trapassato al medioevo cristiano occidentale. Le sue traduzioni, i suoi preziosi commenti al pensiero dello Stagirita, anzi i suoi stessi scritti più originali, — per quanto elaborati sulla base di un eclettismo di cattivo gusto, in cui si trovavano utilizzate le correnti più eterogenee della speculazione antica

(19) Cfr. In Boethium, *De Trinitate*, Q. II. a I. (Ed. Mandonnet, 1927, vol. III p. 44).

(20) MORICA, op. cit. p. 1298.

— lo collocano agli occhi della posterità quasi sullo stesso piano dello stesso filosofo greco.

3 - Nella divisione delle scienze egli segue di preferenza Aristotile. Rifacendosi poi all'Etica Nicomachea (21) insiste sull'opportunità di adottare per ogni scienza un metodo appropriato. Le sue preferenze però vanno al processo deduttivo, benchè mostri di non ignorare nè disprezzare il metodo induttivo.

4 - Uno dei capitoli più interessanti e più originali dell'opera boeziana è senza dubbio quello sulla natura di Dio ed i suoi attributi. La teodicea di Boezio rivela infatti il tentativo — non sempre felice — di conciliare il caldo spirito cristiano di Agostino col freddo naturalismo di Aristotile. Dio è concepito platonicamente come il Bene Assoluto il quale per bontà ha creato il mondo e con la bontà lo governa. Ma è anche aristotelicamente il Motore immobile di ogni movimento; Forma pura senza composizione di sorta; Ente in cui essenza ed esistenza (22), essere ed agire si identificano nella semplicissima unità; Verità trasparente, fonte di ogni verità; Sostanza infinita senza sponde — « *ultrasubstantia* »; Causa suprema — « *rerum Pater* » — da cui profluisce come da sorgente ogni essere creato. (22b).

Sul problema della dimostrazione dell'esistenza di Dio, Boezio non si sofferma. Però dai brevi accenni si può arguire che le sue argomentazioni poggiano su quello che è il perno dell'aristotelismo: sul principio di causalità e quindi sulla necessità di porre una Causa prima, un Bene Sommo e una Mente ordinatrice (23).

L'esistenza di più beni imperfetti implica infatti quella di un Bene unico, perfetto che li comprenda tutti: e questo non è altri che Dio. Dio pertanto è l'Amore che regge e governa così il mondo dei corpi come quello delle anime: « Sarai veramente felice, o uomo, — esclama il romano filosofo — quando il Sommo Amore che presiede ai cieli governerà pure l'animo tuo » (24).

(21) L. I, c. 3; 1094b, 20 (Ed. Didot); Cfr. *De Trinitate* c. 2, PL. 64, col. 1250.

(22) B. usa un'altra terminologia che però sostanzialmente si equivale. Egli infatti dice che Dio è « forma sine materia » e perciò « unum est » cioè semplice, e « id quod est ». Insomma in Dio la forma (esse) e l'« id quod est » (esistenza) s'identificano. Cfr. *De Trin.* c. 2, PL. col. 1250.

(22b) Cfr. *De Trin.* c. 2, PL. 64, col. 1250b. c. 4, col. 1252; In *Librum De Interpretatione* PL. 64 col. 416; *De Consol. Philos.* L. III, m. VII, n. 206, PL. 63, col. 747, alibi passim.

(23) *De Cons. Philos.* ib., L. I, pr. VI, n. 80-94, col. 651; ib. L. III, m. IX, n. 220, col. 758 sq.

(24) Ib. L. II, m. VIII, n. 169, col. 720.

Da questi rapidi ma vibrati accenti già s'intuisce quali saranno, secondo il nostro filosofo, i rapporti tra Dio e il mondo.

Anticipando la concezione albertino-tomista, Boezio afferma che Dio è presente nelle cose non già come loro forma, ma come Causa, come Esemplare, come Provvidenza del creato (25). Sicchè nell'universo, creato per amore, dobbiamo riconoscere l'opera, il volere di Dio e non già il suo essere. Questo infatti va concepito distinto dal mondo a cui elargisce l'esistenza per un atto di libera volontà e non per emanazione o per naturale e necessaria produzione.

Per quanto anche in queste pagine luminose serpeggi l'infezione del neoplatonismo, la quale si rivela sia nel modo di presentare il processo delle creature da Dio come un certo « fluxus » dell'essere divino, sia ancora nella dottrina dei rapporti tra la prescienza di Dio e la libertà umana, tuttavia Boezio rigetta apertamente tutto ciò che può sembrare una concessione al monismo. La sua teodicea infatti è ad un tempo il superamento della teodicea platonica e di quella aristotelica, poichè se per i due filosofi il mondo, quasi prateria dai fiori innumerevoli che nessuno conosce e nessuno coltiva, è pieno d'uomini senza storia e senza nome, di cui nessuno si cura, il mondo boeziano invece è un'aiuola dai fiori privilegiati che il giardiniere conosce, apprezza e a cui dà tutte le sue premure. Sulla primavera umana del latino filosofo campeggia come sole benefico la Provvidenza. Essa, senza conculcare i diritti della persona (di cui Boezio ci ha lasciato una definizione diventata classica (26)), nè dimenticare l'essere anonimo, dispone e regola ogni più piccola cosa affin di bene secondo un sapiente disegno prestabilito che l'omnipotenza divina attua a puntino e inderogabilmente, pur rispettando le esigenze della natura dei singoli individui (27).

5 - Ma, se Dio è la Causa prima, nulla Egli presuppone alla creazione dell'universo. Pertanto, anche se Boezio non ne parla esplicitamente, dai suoi principi si deduce che una materia preesistente sulla quale Iddio eserciterebbe la sua azione creatrice non è assolutamente ammissibile. Creare significa quindi produrre le cose dal nulla.

Trattando poi dei corpi, Boezio accenna pure alla teoria aristotelica della materia e della forma, senza però indulgiarsi a descri-

(25) Ib. III, m. IX, col. 758 sq.

(26) « Persona est naturae rationalis in-

dividua substantia » (Liber de persona et duabus naturis, c. 3; PL 64 p. 1343).

(27) *De Consol. Philos.* L. V, pr. VI.

verne la struttura, il comportamento ed i vicendevoli rapporti (28). Sappiamo nondimeno che egli predilige la concezione pluralistica del reale e che per conseguenza accetta il principio peripatetico secondo cui nulla esiste fuori dell'individuo: « *Nihil est praeter individuum* ».

Ogni individuo, ogni ente inferiore a Dio è un composto e perciò non è atto puro, nè la propria esistenza: « *Non est id quod est* ». Vi è però una duplice composizione: la prima, propria degli esseri corporei, è costituita dalla materia e dalla forma; la seconda, invece, appartenente agli esseri spirituali, consta di forma, ossia di « *esse* » e di « *id quod est* » o di esistenza (29).

Dobbiamo però tener conto che nel vocabolario boeziano i termini « *esse* » e « *quod est* » non hanno ancora raggiunto quella maturità metafisica che acquisteranno solo più tardi (30). Resta nondimeno assodato che in ogni ente, all'infuori di Dio, trovasi una composizione. Come nell'enunciato logico, scrive Boezio, vi è un soggetto ed un predicato, così nelle creature vi è una forma e un soggetto composto di parti che riceve l'esistenza (31). L'essere delle creature pertanto non è il vero essere, ma un semplice riflesso (*imago*) dell'essere divino. Ogni forma delle cose materiali a sua volta « è fatta ad immagine delle forme immateriali » (32). E' questo, come è noto, un motivo caro ad Agostino ed ai neoplatonici per il quale il mondo finito è copia del mondo infinito (*esemplarismo*).

(28) Cfr. *De Trin.* c. 2, PL. 64, col. 1250, dove tra l'altro dice che la materia è qualche cosa di « *informe* » che viene « *formato* » dalla forma. Perciò, soggiunge, « *nihil secundum materiam esse dicitur, sed secundum propriam formam* ».

(29) Queste formole vennero variamente interpretate dagli studiosi medioevali. Gilberto Porretano ad es. le fa sinonime di « *quo est* » e di « *quod est* ». Gli angeli pertanto sarebbero composti di « *quo est* » e di « *quod est* ». Altri invece, come Pietro Lombardo, sotto l'influsso di Plotino e di Avicenna, diranno che gli esseri spirituali sono composti di « *materia spirituale* » e di « *forma spirituale* ». Alberto Magno invece ricorrendo ad una ambigua distinzione, scriverà che l'angelo è composto « *ex partibus essentialibus, sed non ex materia et forma...* »; però spiegandosi dirà che gli esseri spirituali sono composti di « *quod est* » e di « *quo est* ». Ora il « *quod est* » si potrebbe, secondo Alberto, chiamare con Avicenna « *fundamentum* ». Ma tale « *fundamentum* » viene definito come la materia prima, oppure, identificato senz'altro con l'« *Hyleachim* » di cui parla il « *De Cau-*

sis » (L. II, tr. 2, c. 18), - e falsamente interpretato come sinonimo di « *Hyle* ».

S. Tommaso infine, lasciando cadere la distinzione boeziana, le sostituirà quella più metafisica di *essenza* e di *esistenza*, nel rapporto di *potenza* ed *atto*. (Cfr. I, Q. 59, a. 2, ad 3 m).

(30) Non sembrerebbe pertanto molto lontano dal vero chi interpretasse « *l'esse* » boeziano nel senso di *forma* o di *essenza* (Cfr. ROLAND-GOSSELIN, *Le « De Ente et Essentia » de S. Thomas*, Paris 1926, pp. 142 sq.). Però non è difficile trovare testi favorevoli anche all'interpretazione contraria. L'oscillamento della terminologia in Boezio, come del resto in altri posteriori, è dovuto in parte alla mancanza di precisione nei concetti metafisici di *potenza* e *atto*, di *forma* ed *esistenza*, di *materia* e di *essenza*. In base a certi testi sembra anzi provato che detti concetti non rivestirono un significato propriamente metafisico prima del secolo XIII. (Cfr. DE RAEYMAEKER, *Metaphysica generalis*, Lovanii 1935, t. II, p. 323 sq.).

(31) *De Trin.* ib. c. 2.

(32) *Ibid.*

Anche l'uomo, alla pari degli altri esseri che popolano la terra, è quindi un composto, ma un composto speciale, in cui anima e corpo — forma e materia — si saldano nella « *substantia individua rationalis naturae* », ossia nella persona (33). Qui la persona è lo spirito in quanto totalità, dove l'inconscio ed il conscio, il sentimento ed il pensiero, la natura e la sopranatura, si fondono in un unico impulso vitale, attraverso il quale si effonde, come una nuova primavera, l'anima individuale.

6 - Prendendo poi a parlare della conoscenza, Boezio indulge volentieri all'eclettismo. Quasi fiume che corre alla foce con la paura di riflettere la luce, egli si orienta verso l'aristotelismo, ma senza accettarne in pieno le conseguenze. Accoppia infatti la teoria aristotelica dall'astrazione con quella platonica della reminiscenza e con la dottrina agostiniana degli « *incommutabilia vera* » (34). Egli aggiunge inoltre che le nostre cognizioni non dipendono tanto dalla natura reale degli oggetti, quanto piuttosto dalla facoltà conoscitiva del soggetto (35). E poichè c'è in noi una specie di gerarchia di tali facoltà (senso, immaginazione, ragione, intelligenza), egli insegna ancora che la facoltà superiore può benissimo abbracciare l'inferiore, ma non viceversa (36).

La conoscenza sensibile quindi è irriducibile a quella dell'intelligibile. Per quanto siano ambedue oggettive, il senso non ci mette in condizioni di vedere oltre le apparenze, nè la « ragione da sola può elevarsi alla conoscenza della semplice forma » (37). Tuttavia la mente umana, fecondata dalle specie intelligibili, può raggiungere per via d'intuizione le pure forme e Dio stesso, essendo Egli « Puro Intelletto » e « Semplice Forma » (38).

7 - Il mondo dell'universale, ben distinto da quello delle pure forme, per quanto appartenga anche all'intelletto, è nondimeno il campo proprio della « *ratio* ». Questa infatti, scrive il Boezio, investiga e fa emergere dalla massa dei singolari la specie stessa ivi contenuta, abbracciandola nell'amplesso della sua visione universale: « *Ratio speciem ipsam, quae singularibus inest, universali consideratione perpendet* » (39).

(33) Ibid.: « Cum homo terrenus constet ex anima corporeque, corpus et anima est; non vel corpus vel anima ». L'anima altrove è considerata come la forma del tutto, ossia, come il principio intrinseco di unità e di movimento. (Cfr. De Consol. Philos., L. III, pr. XI).

(34) De Consol. Philos., L. V, m. III, n. 322; e m. IV, n. 339.

(35) Ib. l. c., pr. IV, n. 336.

(36) Ib. pr. IV.

(37) Ib. pr. V.

(38) Ib. pr. IV.

(39) Ib.

In queste scultorie parole l'Autore ha virtualmente dato la vera soluzione del tanto travagliato problema degli universali. Essi infatti, benchè pensati come nature in sè sussistenti — « *intelliguntur praeter corpora, ut per semetipsa subsistentia* » —, tuttavia in realtà non esistono che in concreto, nel singolare — « *subsistunt circa sensibilia* » — (40). Soluzione che, ben intesa, anticipa di parecchi secoli quella del realismo mitigato. Però non sembra probabile che Boezio, il quale si rifiuta di prendere nettamente posizione contro il realismo esagerato di Platone (41), abbia fin d'allora misurato tutta l'altissima portata di detta soluzione.

8 - A Boezio finalmente il peripatetismo latino va debitore di preziose nozioni su problemi di psicologia, di metafisica, di etica, come anche di varie definizioni alcune delle quali, come quella della felicità, dell'eternità, della persona e altre ancora, rimaste famose in tutto il Medioevo, vennero assorbite dalla sintesi albertino-tomistica.

In attesa di conoscere gli ulteriori sviluppi dei principi posti dal nostro Autore, abbracciando d'un solo sguardo il cammino percorso, possiamo affermare che, per quanto non ci abbia lasciato un sistema compiuto ed originale, indulgendo anzi troppo spesso ad un eclettismo compromettente, il quale talora dà l'impressione di trovarsi di fronte ad un ibrido centone, Boezio si presenta tuttavia come il primo Scolastico ed il grande Educatore filosofico dell'Alto Medioevo. Se Agostino è giustamente considerato come il capo del platonismo riformato, l'illustre pensatore romano rappresenta invece il genio dell'Aristotelismo integrato dall'idea cristiana; inoltre egli pone in evidenza quel metodo analitico, sì caro ai latini, il quale movendo dall'osservazione attenta e metodica del creato, sorgente delle nostre sensazioni, ancora il reale al mondo sensibile e riabilita la scienza della Natura collocandola al posto d'onore conquistatole dal Filosofo di Stagira. L'aristotelismo latino pertanto può dirsi virtualmente contenuto nel fecondo seme posto da Boezio (42). Occorreranno però ancora lunghi secoli d'incubazione perchè esso giunga a maturità. Se dal VI° al XII° secolo il credito di Agostino rimane saldo, quello di Boezio va via via crescendo. Le varie tappe segnate dalla successiva volgarizzazione degli scritti di Aristotile, come si vedrà, indicano appunto il crescente irraggiamento della sua filosofia.

P. PAOLO M. PESSION O. P.

(40) Ib.

(41) In Porphyrium, PL. 64, col. 85-86.

(42) Cfr. DE WULF, *Histoire de la Philos.*

Médiév., t. I, p. 270; SERTILLANGES, *Il Cristianesimo e la filosofia*; Trad. Pia Sartori Treves, Morcelliana, 1947, p. 199.

L'ORIGINE DELLO STUDIO DOMENICANO E L'UNIVERSITA' DI BOLOGNA(*)

SUMMARIUM. — Cum qui a S. Patriarcha Dominico primo vere a. 1218 missi erant, Fratres Praedicatores primum Bononiae consederunt, urbis Studium maxime florebat. Hi, simul ac obiectas difficultates superant, statim, auctore principe B. Reginaldo Aurelianensi, magnum omnium favorem, praesertim in Studio, sibi conciliant. Multi ex magistris ac discipulis ad Praedicatores, ut ipsorum religioso induantur habitu, convolant. Civitatis admiratio atque gratia erga novum Ordinem magis magisque augetur opera S. Dominici, ita ut conventus Bononiensis, qui frequens magnae virtutis virum erat, centrum ex quo complures novorum conventuum novarumque Provinciarum conditores ac rectores profiscantur, pro toto Ordine evadat. Rursus B. Jordanus, opera sua, priorem rerum statum confirmat appellatque Bononiam « dulcissimum peculium cordis » sui.

1) ARRIVO DEI DOMENICANI A BOLOGNA E LORO PENETRAZIONE NELL'AMBIENTE UNIVERSITARIO.

LO STUDIO CITTADINO

Quando giunsero i primi domenicani a Bologna (1218), lo Studio cittadino contava già un secolo e mezzo di vita. Il primo documento che ricorda un professore di diritto a Bologna è del 1067, trovandosi in esso la firma autografa di un « Albertus legis doctor ». Intorno a quel tempo però sono già molto frequenti nelle carte bolognesi le indicazioni di *legum docti*, *legis periti*, *causidici*, *advocati* e simili. Una certa stabilità dello Studio bolognese si fa risalire al 1076 quando già insegnava diritto un certo Pepone anch'egli « *legis doctor* ». Parallelamente a questa scuola giuridica, di origine laica e frutto di una iniziativa privata, si sviluppavano anche le scuole ecclesiastiche, sorte, come altrove, presso l'episcopio e i monasteri. Famosi sono a Bologna, già nel sec. XI, i monasteri di S. Stefano e S. Felice. All'inizio di quel secolo studiava a Bologna S. Guido, poi vescovo di Acqui e più tardi vi studiò S. Brunone, vescovo di Segni. In quello stesso secolo (1065) Lamberto, vescovo della città, assegnava alcuni beni ai canonici, perchè si potessero dedicare più facilmente agli studi.

La scuola bolognese tuttavia si afferma particolarmente con Irne-

(*) Ricorrendo quest'anno il VII° Centenario dello Studio domenicano di Bologna abbiamo creduto conveniente e doveroso ini-

ziare la pubblicazione di una serie di articoli riguardanti gl'inizi e i primi decenni di detto Studio (N. d. R.).

rio, immortale interprete del giure romano, così bene scolpito da quei versi carducciani:

« Irnerio

*Curvo tra i gran volumi sedeva e di Roma la grande
Lento parlava al palvesato popolo »*

(dall'Ode barbara: *Le due torri*).

Egli, per il suo grande valore e per le sue grandi benemerenzze nel campo del diritto, è detto da Odofredo, suo discendente diretto attraverso quattro generazioni di maestri, *primus illuminator scientiae nostrae* e *lucerna iuris*, perchè fu il primo a glossare e quindi a portar luce alle varie parti del *Corpus iuris* e in particolare al Digesto. Per merito di lui, acuto e chiaro interprete del diritto, Bologna già nel 1120 gode anche fuori delle sue mura la fama di dotto nelle leggi (1).

Subito dopo Irnerio, per merito di Graziano, Bologna diviene celebre anche per il diritto canonico, così che nella prima metà del sec. XII la sua fama si diffonde per tutta l'Europa, donde attira in gran numero gli studiosi e i cultori del diritto civile e canonico. Varie cause permisero alla scuola bolognese di acquistare presto una posizione eccezionale nel mondo della cultura. La leggenda della fondazione teodosiana dovette certamente contribuire allo sviluppo di quello Studio, giacchè essa, oltre al lustro della straordinaria antichità, creava per Bologna i diritti delle città imperiali, attribuendosi a Teodosio non solo la creazione dello Studio, ma anche la ricostruzione della città. Erano allora escluse dal diritto di possedere uno Studio le città non imperiali, perciò nel passato solo le città imperiali o regie, cioè costruite o ricostruite da imperatori o re, quali Roma, Costantinopoli, Beiruth, Ravenna e Pavia, erano state sedi di uno Studio generale. I privilegi imperiali del 1118 e quelli del 1158 dettero anch'essi allo sviluppo dello Studio bolognese un nuovo impulso. Ma furono varie e complesse le cause che fecero tanto presto di Bologna il centro più importante degli studi giuridici: prima di tutto il genio d'Irnerio e di Graziano accompagnato dal valore dei loro principali discepoli, poi la felice posizione geografica; — era sulla via Emilia, al termine della Romània e quasi ai confini della Lombardia e della Tuscia, in posizione centrale tra Ravenna, Pavia e Roma —; inoltre il passaggio nel 1118

(1) Cfr. De Bello et Excidio urbis Comensis, in Rerum Ital. Script. V. p. 418: « Docta suas secum duxit Bononia leges » e

p. 453. « Docta Bononia venit et huc cum legibus una ».

di Ravenna al partito anti-imperiale eliminava la vecchia rivale a tutto vantaggio di Bologna; infine il progresso della cultura, il rinnovarsi della vita cittadina per il movimento comunale, il cadere delle vecchie istituzioni, il sorgere di nuovi organismi di governo e il nascere di nuovi rapporti fra sudditi e governanti e fra città e città fecero sentire ovunque il bisogno di uomini esperti nelle leggi che sapessero dare una adeguata sistemazione giuridica a tutte le nuove istituzioni. Bologna con le sue scuole seppe rispondere a quei bisogni e divenne perciò il centro verso cui confluivano tutti quelli che desideravano approfondire la conoscenza delle leggi e ottenere un titolo ufficiale che garantisse e facesse valere la cultura giuridica.

Numerosissimi sono gli studenti. Provengono non solo da ogni parte d'Italia, ma anche dalle più lontane regioni d'Europa: dalla Norvegia e dalla Lituania, dalla Boemia e dalla Moravia. Più numerosi sono naturalmente i francesi e gli spagnuoli. La musica del dialetto veneto s'incrocia con gli aspri suoni dei piemontesi, l'armoniosa voce dei francesi con quella gutturale dei tedeschi, al gestire e all'animazione dei napoletani si contrappone la calma compassata nordica. Per il suo Studio Bologna, a dire di Onorio III, era conosciuta in tutto il mondo: «*ex studio literarum praeter infinita comoda, quae sentitis, ex eo vestra civitas inter alias sit famosa et in universo mundo nomen annuncietur ipsius etc.*» (2).

Tutta la vita di Bologna dal sec. XII al sec. XIV è strettamente legata allo Studio. Ben presto i numerosi studenti, riconosciuta la propria importanza, diciamo, di classe sociale, si riuniscono in corporazioni per far meglio valere i loro diritti. Si formano così le Università (*Universitates scholarium*) dei citramontani e degli ultramontani, la prima comprendente gli studenti italiani, la seconda i non italiani. Ciascuna delle due corporazioni è suddivisa in più nazioni, le quali eleggono uno o due consiglieri, che a loro volta eleggono il rettore. Le università, con a capo il rettore, si danno degli statuti e si riuniscono regolarmente per eleggere i lettori, stabilire il loro salario, comporre controversie sorte in seno all'università stessa e per altri motivi. Spesso, per il loro spirito d'indipendenza, questi studenti vengono in urto con l'autorità comunale; e il più delle volte il comune è costretto a cedere e concedere privilegi per timore che quella massa spensierata, che anima le sue vie e i suoi mercati, abbandoni la città.

(2) M. SARTI - M. FATTORINI, *De claris Archigymnasiis Bonon. Professoribus*, II, Bo-

logna 1896, pp. 120-21.

ARRIVO DEI DOMENICANI.

FRA REGINALDO: IL NUOVO ELIA

In questo fervore di vita scolastica si trovava Bologna quando vi giunsero i primi domenicani nella primavera del 1218. S. Domenico per attuare più facilmente il suo ideale di apostolato — la salvezza delle anime attraverso la predicazione e l'insegnamento della sacra dottrina — mirò presto ad occupare i punti più strategici: Parigi e Bologna. Egli, che aveva studiato all'università di Palenza, sapeva bene quanto fosse utile penetrare negli ambienti dell'alta cultura e quanta importanza avesse una profonda formazione intellettuale per la difesa dei sacri diritti della verità. A Bologna i primi frati predicatori furono inviati da Roma dallo stesso san Domenico con la solita lettera del Sommo Pontefice che li raccomandava al vescovo della città. Erano appena quattro quei religiosi: fra Giovanni di Navarra, fra Bertrando, fra Cristiano e il converso fra Pietro. A questi presto si aggiunsero altri tre, dei quali due, fra Michele d'Uzzero e fra Domenico di Spagna, provenivano dalla fallita missione spagnola, e il terzo, fra Riccardo, ricordato come uomo assennato e vecchio, fu il primo priore della nuova comunità bolognese (3). Essi, in attesa di una loro sistemazione, furono accolti dagli ospitali figli di san Benedetto presso la chiesa di S. Procolo, proprio là dove già da tempo si adunavano le Università degli scolari. Ma la chiasiosa città degli studenti non si accorse neppure dell'arrivo di quegli umili religiosi.

Dopo un brevissimo soggiorno a S. Procolo, a quei primi domenicani fu affidata dal vescovo Enrico delle Fratte la chiesina di S. Maria della Mascarella con una casa annessa. Gli inizi della fondazione bolognese non sembrano essere stati molto felici. Quei pii religiosi, costretti a vivere fuori dell'abitato, sconosciuti a tutti, non riuscirono ad attrarre molto l'attenzione dei cittadini; il popolo rimase quasi del tutto indifferente allo zelo dei nuovi arrivati tanto che questi dovettero soffrire gravi strettezze economiche: «*magnam perpessi sunt ibidem paupertatis angustiam*» ci dice il b. Giordano di Sassonia. A una città come Bologna non bastavano uomini pii che, pieni di zelo per le anime e viventi nello spirito e nella pratica della più assoluta povertà, si acquistassero l'ammirazione dei

(3) JORDANI DE SAXONIA, *Libellus de principis Ordinis Praedicatorum* (Monum. O. P. hist. XVI) Romae 1935, pp. 48, 51-55. TH. MAMACHI O. P., *Annales ord. Praedica-*

torum, I, Romae 1756, pp. 466 segg.. G. DE FRACHET O. P., *Vitae fratrum ord. Praedicatorum* (Monum. O. P. hist. I) Romae 1896, p. 191.

fedeli (4). Era necessario pure un uomo che, con la eloquenza forte, con la vastità della sua cultura e l'ascendente del suo nome, s'imponesse a quel mondo cosmopolita d'intellettuali e sapesse entusiasmare le folle. Quest'uomo, accolto dallo stesso santo Fondatore, era entrato da poco nell'Ordine, a Roma, dove si trovava di passaggio, diretto in pellegrinaggio nella Terra Santa. Era un francese, Reginaldo d'Orléans, il quale per ben cinque anni aveva insegnato diritto canonico nello Studio di Parigi, acquistandosi grande fama. Domenico comprese che quello era l'uomo adatto per la città del diritto e, appena egli fu tornato dai luoghi santi, lo inviò a Bologna.

Reginaldo raggiunse il piccolo gruppo della Mascarella il 21 dicembre di quello stesso 1218. Evidentemente egli era stato preceduto dalla sua fama, poichè in pochissimi giorni tutta la città fu scossa dalla sua eloquente parola. Dotato di spendidi doni di natura, di una eloquenza avvincente e di un profondo e vasto sapere, attraeva le folle con forza irresistibile. « La sua parola era fortemente infuocata — scrive il b. Giordano — il suo parlare quasi fiamma ardente infiammava i cuori di tutti gli uditori... tutta Bologna era in fremito perchè sembrava sorto un nuovo Elia » (5). Le chiese sono insufficienti a contenere le moltitudini avidi della sua parola. I genitori temono per i loro figlioli e i professori per i propri studenti. Molti tra maestri e scolari, trascinati dalla parola di Reginaldo, nell'entusiasmo della conversione, abbandonano cattedre e banchi, si prostrano ai suoi piedi e invocano l'abito della religione. La conquista più notevole di questo primo periodo di fra Reginaldo a Bologna è quella di maestro Moneta da Cremona, famoso professore di filosofia nello studio cittadino (6). Maestro Moneta, preoccupato dalle continue conversioni operate da fra Reginaldo, temeva per sè e i suoi studenti, perciò aveva fatto proposito di non andare mai ad ascoltarlo e cercava di tener lontani i suoi scolari da quelle prediche. Ma il giorno di S. Stefano, tratto quasi a forza dagli studenti, si recò in S. Pietro dove predicava il « nuovo Elia » e fu subito conquistato dalla sua parola. Decise di vestire l'abito domenicano. Ma per poter sbrigare meglio i suoi vari impegni, il novizio ottenne di rimanere un altro anno fuori convento; frattanto, contrariamente a quanto aveva fatto fino allora, con zelo encomiabile si

(4) Uno di quei primi sette religiosi venuti a Bologna, cioè fra Domenico di Spagnna, così è brevemente descritto dal b. Giordano di Sassonia: « Fuit autem hic memoratus Dominicus humilitatis eximiae homo parvus quidem scientia, sed virtute

magnificus » (JORDANI, *Libellus de principis ord.* 48).

(5) JORDANI, *Libellus* 53.

(6) G. FRACHET, *Vitae Fratrum* p. 169: « Magister Moneta, qui tunc in artibus legens, in tota lombardia famosus erat ».

adoperò per condurre sempre più ascoltatori alle prediche di fra Reginaldo. Influyente com'era nello Studio, non gli riuscì difficile quell'apostolato. Secondo il Ghirardacci, fra i tanti che certamente entrarono nell'Ordine per consiglio di maestro Moneta uno fu Frugerio da Penna. Questi, come ci attesta lui stesso nella sua testimonianza per il processo di canonizzazione di san Domenico (7), vestì l'abito nella quaresima del 1219 mentre i religiosi erano ancora alla Mascarella e professò nelle mani di fra Reginaldo. Nella stessa quaresima e precisamente nella seconda domenica, che in quell'anno cadeva il 3 marzo, ricevette l'abito anche fra Paolo da Venezia; anch'egli, come fra Frugerio, fu spesso compagno di viaggio di san Domenico e fu testimoniaio nel processo di canonizzazione del Fondatore (8). Forse alla Mascarella con vari altri vestirono l'abito religioso fra Teobaldo da Siena e Nicola di Campania, di cui si parlerà in seguito, e che, dato il loro luogo di origine probabilmente, quando entrarono nell'Ordine, si trovavano a Bologna per ragioni di studio.

Crescendo ogni giorno più il numero dei religiosi, il piccolo convento della Mascarella ben presto divenne insufficiente a contenerli tutti. Reginaldo, dopo aver tentato inutilmente d'acquistare alcune case vicine per ampliare quei locali, riuscì per mezzo del card. Ugolino ad ottenere dal vescovo Enrico delle Fratte la chiesetta di S. Niccolò delle Vigne con l'annessa canonica. Il rettore della chiesetta, fra Rodolfo da Faenza, non oppose difficoltà, anzi lui stesso entrò nell'Ordine (9). Opposizioni invece furono fatte da Pietro Lovello, che godeva del diritto di Patronato su S. Niccolò e non aveva intenzione di vendere il terreno confinante con la chiesa, terreno che i predicatori volevano acquistare per fabbricarvi il convento. Ma fra le uditrici più assidue di fra Reginaldo c'era anche una nipote di Pietro Lovello, Diana d'Andalò, la quale in seguito fonderà il primo monastero di Domenicane nella sua città. Essa, entusiasta ammiratrice dell'opera dei predicatori a Bologna, intervenne in loro favore presso il nonno e così il 14 marzo 1219 si poté stipulare l'atto con cui Pietro Lovello vendeva a maestro Reginaldo e all'Ordine domenicano un buon tratto di terreno accanto alla chiesa di S. Niccolò e rinunciava al suo diritto di patronato sulla stessa chiesa (10).

(7) *Acta canonizationis S. Dominici* (Monum. O. P. hist. XVI), Romae 1935, pp. 164-167.

(8) *Ibid.* 160-164.

(9) *Acta canonizationis* 147.

(10) Il documento che si conserva tuttora nell'Archivio di Stato di Bologna (fondo S. Domenico 120-7454 *ad datam*) fu edito dal P. Laurent in *Historia diplomatica S. Dominici*, I (Monum. O. P. hist. XV), Paris 1933, pp. 109-111.

Compiuti i necessari adattamenti e ampliamenti, i domenicani presto passarono al nuovo convento che, malgrado si trovasse alla periferia della città, era però meno lontano dal centro del convento della Mascarella. Colà certamente più numerosi dovettero accorrere i bolognesi ad ascoltare la parola infuocata del « nuovo Elia ». Proprio di questo tempo del trasloco dei religiosi è la conversione di uno studente, di cui le « *Vitae fratrum* » dicono che era « *bene instructus, sed vanitatis admodum deditus* ». Il giovane in seguito a una visione si pentì della vita malamente trascorsa e si presentò a S. Niccolò a chiedere l'abito dei predicatori (11).

Uno dei primi che vestì l'abito a S. Nicolò, se non era già entrato nell'Ordine alla Mascarella, fu un famoso maestro dello Studio cittadino, Chiaro da Sesto Fiorentino, professore di filosofia e di diritto canonico, che fu poi il secondo provinciale della provincia romana (12).

Benchè l'Ordine a Bologna annoverasse già vari uomini illustri tra i suoi figli, tuttavia un giorno, non si sa per qual motivo, si diffuse fra alcuni religiosi il timore che la nuova fondazione non fosse così ben solida da durare a lungo e che da un momento all'altro dovesse crollare quell'edificio eretto tanto in fretta. Lo sconforto e la paura avevano invaso talmente gli animi che molti avevano pensato di passare in un'altra religione, e due di essi, fra Teobaldo da Siena e fra Nicola di Campania, avevano già ottenuto il permesso dal card. legato Ugolino di entrare nell'ordine dei Cistercensi. Ma per l'intervento di maestro Chiaro, che presto aveva acquistato grande autorità fra i confratelli, e per l'entrata di maestro Rolando una nuova ondata di entusiasmo rianimò quegli spiriti abbattuti e tutti, confessando la propria debolezza, perseverarono nella vita domenicana (13).

Grande commozione suscitò in città la conversione di maestro Rolando da Cremona, acclamato professore di filosofia nello Studio. Fu un accorrere di persone d'ogni ceto e specialmente di scolari che volevano assicurarsi coi propri occhi di ciò che in un baleno si era sparso per la città. La novità del fatto, per nulla aspettato e mai pensato da alcuno, lo rendeva più inverosimile e perciò più straordinario. La conversione si era operata improvvisamente nell'animo del mae-

(11) FRACHET, *Vitae Fratrum* 19-20.

(12) G. FANTUZZI, *Notizie degli Scrittori Bolognesi*, VII, Bologna 1789; pp. 406-408. SARTI - FATTORINI, *De claris Archigymnasii Professoribus* I 385. H. C. SCHEEBEN, *Ac-*

cessionibus ad historiam Romanae Provinciae saec. XIII, Arch. fr. Praed. 4 (1934) 124-126.

(13) FRACHET, *Vitae Fratrum* 25-26.

stro. Egli aveva trascorso il giorno precedente in allegra compagnia fra i divertimenti più vari. La sera, ritornato sfinite a casa, dopo un solenne banchetto, ripensò nel silenzio alla vanità dei piaceri del mondo: « dov'è la festa? e tutta quell'allegria dov'è andata a finire? », così ripeté spesso e insistentemente a sè stesso, finchè, col sorgere del nuovo giorno, una nuova luce spuntò anche nel suo animo e lo decise ad abbandonare tutto e vestire l'abito domenicano (14). Maestro Rolando sarà il primo religioso che insegnerà teologia a Parigi.

Fra Reginaldo dette l'abito anche a Guala dei Roni (15), che svolgerà spesso missioni diplomatiche da parte del Sommo Pontefice presso i comuni lombardi e l'imperatore Federico II e sarà poi vescovo di Brescia. Forse anche Gilberto d'Inghilterra, che nel 1221 sarà nominato primo provinciale dei domenicani della sua patria, fu attratto all'Ordine da fra Reginaldo. Gilberto, quando vestì l'abito domenicano, insegnava diritto nello Studio bolognese ed esercitava sugli scolari un ascendente così forte che, subito, il suo esempio fu seguito da dodici studenti inglesi (16).

Oltre i già ricordati, certamente molti altri, i cui nomi ci sono sconosciuti, furono accolti nell'Ordine da fra Reginaldo d'Orléans, poichè già nell'estate di quello stesso 1219, quando san Domenico venne a Bologna, trovò una comunità molto numerosa a S. Niccolò: « *magnum invenit fratrum collegium* » (17).

S. DOMENICO: BOLOGNESE DI ELEZIONE

Di ritorno dalla Spagna dove si era recato per consolidare l'Ordine, san Domenico si fermò a Parigi. Vi trovò una comunità di circa trenta religiosi e forse non ne fu pienamente soddisfatto. Molto contento invece si mostrò per la numerosa ed eletta famiglia trovata a Bologna. Apprezzò moltissimo l'opera di fra Reginaldo e, tenuto conto soprattutto del grande ascendente da lui esercitato sugli uomini di studio e di scienza, pensò d'inviarlo a Parigi, con la speranza forse di ottenere dal suo zelo altrettanti vantaggi in quell'al-

(14) FRACHET, *Vitae Fratrum* 26, 168.

(15) Fra Guala, contrariamente a quanto si afferma dagli storici, non ricevette l'abito da san Domenico nell'estate del 1219, poichè egli era già religioso quando da Fra Reginaldo fu accolto nell'ordine maestro Rolando (FRACHET, *Vitae Fratrum* 26). Cfr. G. KUCZINSKI, *Le B. Guala de Bergame*,

Estavayer 1916. P. T. MASETTI O. P., *Memorie storiche-biografiche del B. Guala*, Roma 1869.

(16) JORDANI, *Libellus* 67. QUÉTIF-ECHARD, *Scriptores* 21-22. SARTI-FATTORINI, *De claris Archigym. Professoribus* I 383.

(17) JORDANI, *Libellus*, 53.

tro mondo studentesco. E così fra il pianto generale Reginaldo lasciò Bologna e si recò a Parigi.

In compenso san Domenico da allora scelse Bologna come sua sede ufficiale, anche se di fatto, occupato nel ministero apostolico e nell'opera di consolidamento dell'ordine, vi risiederà relativamente poco. Quella prima volta giunto in agosto vi rimase qualche mese per confermare sempre più nello spirito dell'ordine la comunità. Volle particolarmente inculcare in tutti un profondo amore alla povertà. Appena giunse lacerò l'atto, approvato anche dal vescovo della città, col quale un generoso amico dei frati Oderico Galliciani donava alcuni suoi possedimenti valutati oltre cinquanta Bolognini. Non voleva per nulla che i suoi frati ricevessero dei beni; i religiosi dovevano vivere di elemosina e alla giornata nè potevano portare denaro in viaggio; le celle dovevano essere piccole e gli abiti di panno ordinario. Una volta che l'economista fra Rodolfo da Faenza osò far alzare di un braccio le celle, egli lo riprese piangendo e ordinò di sospendere i lavori (18).

Il movimento di simpatia verso i frati di S. Niccolò e l'entusiasmo suscitato da fra Reginaldo nel popolo bolognese non scemò affatto con la partenza di questi. S. Domenico mantenne viva, anzi ravvivò sempre più, quella fiamma e a lui ancor più numerose accorsero le folle di popolo e le frotte di studenti. Tra i tanti che egli accolse come suoi figli in questo suo primo periodo bolognese sono certamente Giacomo Ariboldi da Monza e Roboaldo d'Albenga, ambedue studenti a Bologna, il primo in diritto, il secondo in filosofia (19). Studente presso lo Studio bolognese era pure Stefano di Spagna, che Domenico chiamò all'ordine in un modo meraviglioso, come ci racconta lo stesso Stefano. Egli in seguito fu per quasi dodici anni provinciale di Lombardia e come tale fu uno dei principali promotori della canonizzazione del Fondatore (20). Anche Bonviso da Piacenza, dottore in diritto, che accompagnò poi san Domenico a Roma e a Milano, ricevette l'abito dal santo Fondatore nel 1219, come ci assicura egli stesso (21). Con lui dovette prendere l'abito Tommaso di Puglia e Niccolò Palea, che sarà poi provinciale romano (22).

(18) Cfr. Acta canonizationis 149, 150, 156-57.

(19) FRACHET, Vitae 225. GALVANI DE LA FLAMMA, Cronica Ord. Praed. (Monum. O. P. hist. II) Romae 1897, p. 23. G. ODETTO O. P., La cronaca maggiore dell'ordine domenicano di Galvano Flamma, Archivum Fratr. Praed. 10 (1940) 320.

(20) Acta canonizationis 154-155.

(21) Acta canonizationis 138. Taegio in Anal. O. P. 9 (1901), 190, 192. MAMACHI, Annales 544-45, Append. col. 111.

(22) Cfr. FRACHET, Vitae fratrum 210, 275, 284, 338. H. C. SCHREBERN, Accessiones ad historiam Romanae provinciae saec. XIII,

Secondo Galvano Fiamma, in questo stesso tempo il santo Patriarca ricevette nell'ordine a Bologna anche Filippo Carisio da Vercelli, dottore in diritto canonico, che sarà per tre volte provinciale di Lombardia, Stefano Rizzoli da Piacenza, pure dottore in diritto, Pietro della Scala, poi vescovo di Verona, e Isnardo da Chiampo, probabilmente studente (23). Certamente, se non già sotto il maestro Reginaldo, non più tardi di quello stesso anno (1219) professarono la regola dei predicatori anche Giovanni da Salerno e Pinamonte Pellegriani da Brembate, dottore in utroque, poichè essi con altri l'anno seguente furono già inviati a fondare nuovi conventi (24).

Nell'autunno del 1219 san Domenico con alcuni compagni lasciò Bologna e si diresse a Roma. A capo della comunità Bolognese, durante la sua assenza, sembra sia rimasto il vecchio fra Riccardo (25). Non si hanno notizie dei nuovi religiosi entrati nell'Ordine in questo periodo, ma sicuramente dallo Studio continuarono ad affluire a S. Niccolò altri giovani, sedotti dalla nobiltà dell'ideale domenicano e dall'esempio di tanti illustri maestri.

Nella primavera del 1220 il santo Fondatore era già di ritorno a Bologna dove intanto aveva ordinato che si radunasse per la festa di pentecoste la prima assemblea generale dell'ordine. In quel suo secondo soggiorno bolognese san Domenico dette l'abito religioso a molti altri dottori e studenti dello Studio. Fra Ventura da Verona, che per molti anni vi coprì in seguito la carica di priore del convento di Bologna e che molto si adoperò per la canonizzazione del Fondatore, come egli stesso afferma, fece la professione nelle mani del medesimo durante l'anno in cui si tenne il primo capitolo generale (26). Prima della Pentecoste di quel 1220, se non addirittura nel 1219, dovette vestire l'abito religioso il famoso maestro in diritto canonico Paolo d'Ungheria, che nel gennaio dell'anno seguente sarà già priore di S. Niccolò e poi sarà nominato primo provinciale d'Ungheria. Con maestro Paolo, o subito dopo di lui, dovettero entrare nell'ordine altri ungheresi, che — per essere a Bologna — molto probabilmente erano scolari dello Studio, poichè, quando

Arch. Fr. Fraed. 4 (1934) 123, 124, 126-27, 129, 130. TAURISANO, Catalogus 14. Fra Niccolò attirò nell'ordine un suo condiscipolo e amico Cristiano Ermanni, che fu poi suo compagno nella fondazione del convento di Perugia (Cfr. Roma, Arch. Gen. O. P. lib. QQ. ff. 741-42).

(23) FRACHET, Vitae, 227, 302. ODETTO,

La Cronaca maggiore, 326, 327, 329-31, 346, 355, 356, 371, 372.

(24) MAMACHI, Annales 545, 546. Acta SS. 10 sept. III 626-36. Anal. Boll. 7 (1888) 85-94.

(25) FRACHET, Vitae 191.

(26) Acta canonizationis 123-24.

nel 1221 egli fu inviato in patria per una fondazione domenicana lo accompagnarono altri quattro religiosi senza dubbio — se si eccettua il polono fra Sadoc — suoi connazionali, essendo essi in grado di predicare subito al popolo, cui naturalmente non potevano rivolgere la parola che nella lingua indigena (27).

In quella primavera era già religioso nel convento bolognese anche quel Reginaldo, penitenziere pontificio, che sarà più tardi Arcivescovo di Armagh, e che appunto in quell'anno fu presente al miracolo della moltiplicazione dei pani operato dal santo (28). Uno studente di legge che voleva entrare nell'ordine incontrò gravi difficoltà da parte dei suoi amici che usarono anche la violenza per impedirgli di attuare il suo proposito, tanto che i religiosi volevano chiedere aiuto alla forza pubblica, ma san Domenico con la sua presenza allontanò i violenti e riportò la calma negli spiriti (29). Il Fiamma inoltre ricorda i nomi di altri quattro che ricevettero l'abito in questo periodo: Alberto da Ferrara, poi priore di Milano, Ottone di Friesach, che sarà provinciale di Lombardia, Giovanni Wildeshausen, celebre professore di diritto, che sarà in seguito vescovo di Diocover e quindi maestro generale dell'ordine domenicano, e Giovanni da Schio, che secondo altri sarebbe entrato nell'ordine a Padova (30).

Un altro tedesco e celebre maestro dello Studio, che certamente professò nelle mani di san Domenico, fu Corrado Hörter, detto il Teutonico. Grandissima doveva essere la fama della dottrina e delle virtù di quel maestro, se la comunità di S. Niccolò, pur così ricca di illustri personaggi, desiderava tanto averlo fra i suoi. Egli fu conquistato dal santo e vestì l'abito il 15 agosto 1220. L'anno seguente venne inviato in Germania per fondarvi una nuova provincia domenicana (31). Anche Pietro da Verona, il futuro martire domenicano, fu accolto nell'ordine di san Domenico mentre era studente a Bologna (32).

(27) Al primo contatto che quei religiosi, guidati da maestro Paolo, ebbero col loro popolo guadagnarono all'ordine tre giovani studenti. Cfr. FRACHET, *Vitae App.* 305. FIAMMA, *Cronica* 37. MAMACHI, *Annales* I 638, 644, Append. col. 374. N. PFEIFFER, *Die ungarische Dominikanerordensprovinz 1221-42*, Zürich 1913, p. 17.

(28) FRACHET, *Vitae* 80. MAMACHI, *Annales* 601-602. Bullarium O. P. I 256.

(29) FRACHET, *Vitae* 81.

(30) ODETTO, *La Cronaca maggiore* 326, 329, 345, 349, 352, 354, 371. FRACHET, *Vitae*, 229, 310-12, 332. FIAMMA, *Cronica* 92. C.

SUTTER, *Johann von Vicenza und die Italienischen Friedensbewegung (Alleluia) im Jahre 1233*, Freiburg 1891.

(31) Maestro Corrado fu provinciale della provincia teutonica dal 1221 al 1235. Cfr. CONSTANTINI URBEVETANI, *Legenda Sancti Dominici* (Monum. O. P. hist. XVI), Romae 1935, pp. 326-27. P. von LOË O. P., *Statistisches über die Ordensprovinz Teutonia* (Quellen u. Forsch. zur Geschichte des Dominikanerordens in Deutschland I), Leipzig 1907, p. 13.

(32) FRACHET, *Vitae*, 236-248. Cfr. BORSELLI, *Cronaca civitatis Bononiae*, *Rer. Ital. Script.* XXIII, p. II, Bologna 1929, p. 20.

Senza dubbio a moltissimi altri il santo Fondatore dette l'abito durante i suoi vari soggiorni bolognesi. Le Cronache logicamente non ricordano che i nomi di quelli che erano già molto noti quando vestirono l'abito o eccelsero in seguito per virtù e dottrina in tutto l'ordine. Il convento di S. Niccolò, in quei primi anni, sotto la disciplina austera e paterna di fra Reginaldo prima e di san Domenico poi dovette dare uno spettacolo magnifico di vita religiosa e aprire l'animo alle più belle speranze per il futuro della nuova fondazione domenicana. Domenico, che più degli altri era fiducioso in un crescente progresso dell'ordine appena nato, non si fermò a quelle conquiste, ma moltiplicò i centri di attrazione e di diffusione dell'ordine, prelevando appunto da Bologna, rigurgitante di uomini di grande valore, il seme necessario per fecondare nuovi terreni. Così egli stesso inviò tra il 1219 e il 1221 Guala e Pinamonte a Bergamo e poi a Brescia, Giacomo degli Ariboldi e Roboaldo da Albenga a Milano, Giovanni da Salerno con altri dodici a Firenze, Nicola da Giovinazzo a Perugia, Frugerio da Penna a Siena, Guglielmo a Verona e altri certamente altrove perchè fondassero nuovi conventi (33).

Nel 1219 partono da Bologna anche i fondatori del convento di Barcellona, invitati dal vescovo di quella città Berengario de Palù, fermatosi, di ritorno da Roma, nella città dello Studio per condurre con sè in patria il celebre maestro Raimondo da Peñafort, che dopo tre anni entrerà anche lui nell'ordine dei predicatori nella sua città (34).

E così ancora nel 1221, quando l'ordine venne diviso in otto provincie ben quattro ricevettero da Bologna i primi frati e il primo provinciale e cioè la provincia romana, la Teutonica (Giovanni Teutonico), l'Ungherese (Paolo Ungaro) e l'Inglese (Gilberto d'Inghilterra) (35). Sì che il convento bolognese, per la presenza quasi assidua di Domenico e per i meriti particolarmente di numerosi insigni personaggi venuti dallo Studio cittadino, appare in questi anni il vero centro dell'ordine: da esso s'irradia lo spirito domenicano per mezzo dei suoi figli inviati a fondare nuovi conventi nel resto del-

(33) ODETTO, *La Cronaca maggiore* 347-49. MAMACHI, *Annales* I 545-47. Cfr. Monum. O. P. hist. XV 137-38, 151-53, 156, 164-65, 166-67, 172-73. Cfr. C. CIPOLLA, *Ricerche storiche intorno alla chiesa di S. Anastasia di Verona*, *L'Arte* 17 (1914) 94-95.

(34) T. KÄPPEL O. P., *Cronache domenicane di Giacomo Domenech O. P. in una raccolta miscellanea del Card. Nicolò Rosell*, *Arch. Fr. Praed.* 14 (1944) 9.

(35) MAMACHI, *Annales* 642-50. H. C. SCHREIBEN, *Accessiones ad historiam Romanae Provinciae saec. XIII*, *Arch. Fr. Praed.* 4 (1934) 125-26. P. von LOE O. P., *Statistisches über die Ordensprovinz Teutonia* (*Quellen u. Forsch. zur Geschichte des Dominikanerordens in Deutschland* I) Leipzig 1907. N. PFEIFFER, *Die ungarische Dominikanerordensprovinz 1221-42*, Zürich 1913.

l'Italia e all'estero. Lo stesso Domenico sembra abbia compreso e forse abbia voluto questa missione di Bologna, scegliendola come sede dei primi capitoli generali e come propria dimora negli ultimi anni della sua vita fino a lasciare ad essa quale sacra eredità le sue spoglie mortali.

La predilezione di Domenico per Bologna è pienamente giustificata dalla benevolenza e dall'affetto con cui la città aveva accolto lui e il suo ordine nascente. Questo, come abbiamo accennato, si era consolidato proprio per il gran numero di uomini di grande prudenza e di chiara dottrina venuti dallo Studio. Domenico personalmente ebbe sempre accoglienze trionfali nella dotta città. Pietro Calò narra che per soddisfare alla devozione del popolo doveva predicare non una ma più volte al giorno e spesso per il medesimo motivo era costretto a predicare nelle pubbliche piazze. Quando il santo usciva di convento per recarsi a predicare, molti andavano a prenderlo a S. Niccolò e dopo la predica lo accompagnavano al convento (36).

Gli scolari in modo particolare gli si accalcavano intorno e gli chiedevano consigli, gli confidavano i loro dubbi, spesso si raccomandavano alle sue preghiere. Uno di essi un giorno, con quella libertà propria dei giovani, gli domandò su quali libri studiava ed egli dette quella sapiente risposta: « Io studio nel libro della carità più che in altri libri », indicando così anche a noi la vera causa della sua prodigiosa attività e dell'efficacia della sua azione. Il santo spesso andava a trovare gli scolari e si intratteneva familiarmente con loro. Ad alcuni di essi predisse la sua morte; e ad un altro, assente al suo transito, apparve in sogno quasi per volergli dare l'ultimo saluto (37).

L'attività dei predicatori a Bologna e la benevolenza dei bolognesi verso di essi doveva essere ben nota anche ad Onorio III, giacchè questi il 24 marzo 1220 indirizzava una lettera al podestà e a tutto il popolo di Bologna, elogiandoli per la loro corrispondenza alle fatiche dei domenicani ed esortandoli a perseverare in quella benevolenza (38).

La venerazione che il popolo di Bologna nutriva verso Domenico spiega come mai la sua morte sia stata un lutto cittadino e la tumulazione del suo corpo sia riuscita una vera apoteosi. Il b. Gior-

(36) P. CALÒ, Vita S. Dominici, in Machi, *Annales*, App. coll. 343-44.

(37) *Acta canonizationis* 154. FRACHET, *Vitae* 82-85.

(38) *Monum. O. P. hist.* XV 129.

dano di Sassonia afferma che di giorno e di notte accorreva senza sosta il popolo devoto all'umile tomba del Patriarca, tanto che la pietra tombale cedette in parte per il continuo premervi sopra dei fedeli, che, ginocchioni, a lungo sostavano su quel luogo di benedizione. Quando, nel 1233, si vollero trasferire in luogo più decoroso quelle sacre reliquie, non fu possibile mantenere il segreto sulla cerimonia, come per motivi di prudenza era stato predisposto; il popolo, temendo che si tentasse trafugare il sacro deposito, volle che per vari giorni il sepolcro fosse custodito da nobili cittadini e dopo la solenne traslazione, quasi si trattasse di un tesoro cittadino, si dovette consegnare al podestà la chiave che custodiva le sacre spoglie (39).

La solenne glorificazione di Domenico fu richiesta a Gregorio IX da tutta la città e particolarmente dal clero, dal podestà, dal comune e dalle università degli scolari, come si esprime lo stesso pontefice (40). Dopo la canonizzazione del santo, ancor più grande fu l'esultanza della città, che si sentì onorata e fiera di possedere quel corpo glorioso. Il popolo lo acclamò subito suo patrono e ben presto il nome di Domenico appare accanto a quello di san Petronio nel protocollo dei documenti pubblici e nel titolo degli stessi statuti della città (41). Già nel 1292 il comune ordina che la festa di san Domenico venga celebrata con la massima solennità e vi partecipino il podestà, il capitano, gli anziani, i consoli e tutti gli ufficiali comunali « cum cereis et baldachinis » (42). Qualche anno dopo (1306) il santo è proclamato Gonfaloniere perpetuo e difensore della città. La partecipazione del popolo e delle autorità cittadine ad ogni manifestazione di culto in onore del Fondatore dei predicatori, e particolarmente il grandioso monumento costruito per conservarne degnamente le reliquie, stanno a testimoniare con evidenza l'amore e la devozione che il popolo bolognese ha sempre nutrito verso il suo patrono (43).

FRA GIORDANO: LA SIRENA INCANTATRICE

Dopo il 1221 le notizie relative ai religiosi provenienti dallo Studio cittadino diventano scarse. Non bisogna però per questo pensare

(39) JORDANI, *Libellus* 72, 87-88. *Acta canonizationis* 131, 136, 159.

(40) *Acta canonizationis* 169.

(41) Cfr. per es. un documento del 1245 in L. V. SAVIOLI, *Annali bolognesi*, III parte II, Bassano 1795, p. 207. A. GAUDENZI,

Statuti del popolo di Bologna del sec. XIII, Bologna 1888, pp. VIII, 79, 101.

(42) Cfr. *Analecta Franciscana* IX 265.

(43) Cfr. A. D'AMATO O. P., *Le Reliquie di S. Domenico, Storia e leggenda*, Bologna 1946.

che, con la morte di Domenico, sia diminuito l'entusiasmo suscitato dai frati predicatori nello Studio della città. Il santo Fondatore nel capitolo generale dei 1221, pochi mesi prima della sua morte, quasi presago della sua fine e quale nuova prova dell'importanza che attribuiva al convento di Bologna anche per lo sviluppo successivo dell'ordine, nomina primo provinciale di Lombardia fra Giordano di Sassonia, conquistato all'ordine meno di un anno prima a Parigi da fra Reginaldo d'Orléans. Acclamato baccelliere dello Studio Parigino, di una parola facile ed eloquente, fra Giordano esercitava un fascino straordinario negli ambienti intellettuali, specialmente giovanili, di quello Studio d'oltralpe. Era perciò l'uomo più adatto ad ereditare il mandato di fra Reginaldo e di san Domenico a Bologna.

Dopo un solo anno di provincialato egli s'impose all'ammirazione di tutto l'ordine ed è eletto nel 1222 maestro generale, primo successore di san Domenico. La sua intelligente attività consolida la giovane fondazione domenicana e le dà in pochi anni uno sviluppo straordinario; ottiene per l'ordine due cattedre nello Studio parigino, crea quattro nuove provincie, fonda ben duecentoquaranta conventi e dà l'abito religioso a un migliaio di novizi (44). Il lungo periodo di tempo trascorso nello Studio di Parigi gli ha fatto conoscere assai bene l'ambiente universitario e in esso si ripromette di fare le migliori conquiste per l'ordine. Ama i giovani e sta volentieri con loro: «*Morabatur quasi semper in locis in quibus erant scholares*» (45). E' per questo che stabilisce i suoi principali centri di attività a Parigi e a Bologna. Andando ogni anno dall'uno all'altro di questi due grandi conventi per la celebrazione dei capitoli generali, egli passa sempre e si ferma volentieri nelle altre città universitarie, specialmente a Vercelli e a Padova. In quest'ultima era stato fondato lo Studio nel 1222 in seguito ad una emigrazione di scolari e lettori dello Studio bolognese. In quello stesso anno anche i domenicani vi fondarono il loro convento.

Quando maestro Giordano giunge a Bologna o a Parigi i conventi si animano in modo insolito. In entrambi è un viavai di maestri e scolari. Tutti corrono a salutare il Padre, a chiedergli consigli e confidargli le proprie pene. Molti domandano di essere ammessi nell'ordine. Ormai i religiosi lo sanno, e quando sta per giungere il Maestro Generale fanno preparare molte vesti per le nuove reclute.

(44) FRACHET, *Vitae* 102. A. MORTIER O. P., *Histoire des Maîtres Généraux de l'Ordre des Frères Prêcheurs*, I, Paris 1903, pp.

152-253. M. ARON, *Un Animateur de la Jeunesse au XIII^e siècle*, Paris 1930.

(45) Monum. O. P. hist. I 329.

Spesso sono tante le domande che le vesti non bastano. A volte avviene che gli scolari andati ad assistere alla vestizione di qualche condiscipolo, sul più bello, spinti da una forza misteriosa, chiedono l'abito anch'essi. E fra Giordano accoglie tutti. Qualche volta accadeva che uno studente non potesse professare perchè gravato da debiti, e lui, pur di non mandare indietro nessuno, pignorava i propri libri per rendere liberi da ogni onere i postulanti indebitati. Ripetutamente impegnò perfino il suo massimo tesoro, la sua copia della Bibbia, per soddisfare ai debiti degli scolari che domandavano l'abito domenicano (46). Le sue conquiste erano molto più facili e numerose nell'ambiente degli artisti, cioè fra i maestri e gli studenti d'arti liberali, che in quello dei teologi e dei canonisti forse perchè artista era stato nello Studio parigino lui medesimo. Facendo tale constatazione e volendo egli stesso spiegare il fatto, il Beato celiava dicendo che è molto più facile che si ubriachi chi non è solito bere vino che chi invece ad esso è abituato. Nel nostro caso gli « ubbriacati » sarebbero stati appunto gli « artisti », i quali, soliti ad abbeverarsi con l'acqua di Aristotele e degli altri filosofi, quando nelle prediche sorbiscono le parole di Dio subito sono inebriati dalla grazia dello Spirito Santo e donano a Dio non solo i propri beni, ma tutto se stessi; i teologi invece, troppo abituati a quel vino non ne avvertono più la forza inebriante (47).

Era tale il movimento e il fervore religioso che il b. Giordano suscitava fra le masse degli studenti, che alcuni — forse entrati nell'ordine perchè trascinati dall'entusiasmo generale e prima di aver potuto maturamente pensare all'austerità della vita che si impegnavano di accettare vestendo l'abito dei predicatori — dopo una breve prova chiedevano al sommo pontefice di ritornare alla vita del secolo (48).

Della molteplice attività di maestro Giordano abbiamo una chiara testimonianza, oltrechè nelle cronache antiche, principalmente nel suo epistolario. In tutte le lettere indirizzate alla b. Diana d'Andalò e alle sue consorelle a Bologna, egli raccomanda sempre di pregare per-

(46) FRACHET, Vitae 108-111.

(47) FRACHET, Vitae 141: « Cum quereretur ab eo cur artiste frequenter ordinem intrarent et theologi et decretiste tardius, respondit: Facilius inebriantur bono vino rustici, qui aquam consueverunt bibere, quam nobiles vel cives, qui vina fortiora non reputant, quia in usu habent. Artiste quidem tota ebdomada aquam Aristotelis et aliorum philosophorum bibunt, unde cum in sermone dominice vel festi verba Christi vel suorum

auerint, statim inebriati vino Spiritus Sancti capiuntur et non tantum sua sed et se ipsos Deo donant. Isti autem theologi frequenter audiunt talia et ideo contigit eis sicut rustico sacriste, qui ex frequenti transitu ante altare irreverenter se habet, et ad illud dorsum vertit frequenter, extraneis inclinantibus reverenter ».

(48) Epitome bullarj O. P., *Analecta* O. P., 5 (1897) 314, 368, 372 nn. 102, 111, 123.

chè possa fare grandi conquiste di ottimi novizi per l'ordine. E quando la sua parola ottiene buoni frutti è tale la gioia che sente il bisogno di comunicarla alla sua figliola spirituale del monastero di Santa Agnese. Così ad esempio, da Padova una volta scriveva: « In scholaribus Paduanis bene viginti et probi intraverunt »; altre volte esalta la misericordia divina: « Christus namque traxit ad ordinem decem et octo viros idoneos »; oppure esorta le suore a ringraziare Dio « pro multis magnis viris probis clericis quos hoc anno ad ordinem nobis dedit ». Una volta dopo una sua visita a Vercelli scriveva: « Cum venissem Vercellas, valde probos et literatos optime viros plures Dominus nobis dedit »; anche a Parigi le cose andavano bene: « Per Dei gratiam multi boni et magni litterati nobiles et magistri postmodum intraverunt. Illa die, quando litteras tibi scripsi, dicebant fratres quo iam fuissent recepti septuaginta duo » (49).

E sullo stesso tono parlano quasi tutte le sue lettere. In esse egli nota sempre con piacere le nuove conquiste e mette ben in risalto quando sono maestri o baccellieri quelli che chiedono l'abito (50). Queste lettere ci fanno conoscere chiaramente quale fosse la sua passione per l'ambiente universitario e quale il fascino che su di esso esercitava. Purtroppo noi non abbiamo che le lettere indirizzate dal Beato a Bologna e non quelle spedite da questa città, per cui non conosciamo direttamente le vocazioni da lui suscitate nello Studio bolognese. Certamente queste dovettero essere notevoli e assai numerose. Vari motivi c'inducono a pensarlo. L'entusiasmo suscitato da lui in altri ambienti universitari, specialmente a Parigi, a Padova e a Vercelli si dovette rinnovare anche a Bologna, nè abbiamo ragioni per sospettare, sia pure lontanamente, il contrario, chè anzi i frutti già ottenuti in questa città da fra Reginaldo e da san Domenico ci confermano nella nostra opinione. Il fatto inoltre che, giungendo egli una volta in città, i bolognesi gli corsero incontro fino

(49) Die Briefe Jordans von Sachsen, Text und Untersuchungen (Quellen u. Forsch. zur Geschichte des dominikanerordens in Deutsch. XX), Leipzig 1925, pp. 7, 12, 15, 24, 43, 49-51.

(50) Cfr. per es. lett. 49: « Primo scholares Vercellis inveni durissimos et quasi accepta licentia iam in procintu fueram recedendi. Tum ecce subito, secundum manum Dei bonam nobiscum primus introivit magister Valterus Theutonicus, regens in logica, peritissimus artis sue, qui etiam inter maiores magistros Parisiis habebatur. Secuti sunt eum duo baccellarii probissimi, quos habebat; parati ambo, si voluissem, proti-

nus ad regendum: unus Provincialis, alter Lombardus. Secutus est item quidam probus studens in iure canonico Theutonicus, Spirensis canonicus, qui rector erat Theutonicorum scholarium Vercellis. Secutus est item quidam optimus et probus Theutonicus magister Godescalcus, canonicus Trajectensis. Secuti sunt item duo Provinciales probissimi, quorum alter in Decretis, alter in Legibus legebat in cathedra pro magistris; ita ut predictas personas videremur quasi ex omnibus scholaribus elegisse. Secuti sunt et alij probi, ita ut numero sive duodecim vel tredecim universi qui in tempore brevissimo intraverunt ».

alle porte per accompagnarlo trionfalmente fino al convento (51) è un indizio inequivocabile del grande ascendente che egli godeva anche a Bologna; infine significativo è, a questo proposito, l'amore straordinario che il Beato manifesta per Bologna, tanto da preferirla a tutte le altre città della Lombardia, della Francia, dell'Inghilterra e perfino della sua Germania: « Bononia inter omnes civitates Lombardiae, Tusciae, Franciae, Angliae, Provinciae et fere etiam Allemanniae est quoddam singulare et dulcissimum peculium cordis mei » (52).

Tuttavia, come abbiamo detto, di pochi novizi si conosce esplicitamente che siano stati accolti da lui nell'ordine a Bologna. Di alcuni si sa solo che vestirono l'abito dei predicatori, ma non si conoscono neppure i nomi. Le cronache per esempio raccontano che un giovane spagnuolo, il quale andava a Brindisi per imbarcarsi quale crociato per la Terra Santa, di passaggio a Bologna, trovò alcuni scolari suoi conoscenti i quali erano entrati nell'ordine dei predicatori (53). Di vari altri si dice che professarono la regola domenicana mentre erano studenti a Bologna, ma anch'essi rimangono anonimi (54). Solo di alcuni si ricordano i nomi; il primo è lo studente Taberto della Savoia, divenuto poi famoso predicatore (55), studenti erano pure fra Tedaldo, fra Ottaviano e fra Rinaldo (56), dei quali però non si conosce l'attività svolta in seguito nell'ordine. Sotto il generalato di maestro Giordano vestì l'abito domenicano a Barcellona (1222) Raimondo da Peñafort, già professore dello Studio bolognese, il quale sarà poi suo immediato successore nel governo dell'ordine (57). Con Raimondo entrò anche Pietro Rossi suo compagno di studi a Bologna (58). Il Borselli ricorda un Martino da Fano, già podestà della città, entrato nell'ordine nel 1225 (59), il quale naturalmente non è da confondere con quell'altro Martino, pure lui da Fano, giurista insigne e poi podestà di Genova, e che vestì l'abito domenicano non prima del 1262.

Anche il famoso chirurgo Tederico Borgognoni intorno al 1226 fu accolto nell'ordine forse dallo stesso maestro Giordano. Il Borgognoni, divenuto domenicano e poi vescovo di Cervia, continuò ad esercitare la sua professione di chirurgo, continuamente consultato

(51) FRACHET, Vitae 116.

(52) Die Briefe Jordans von Sachsen p. 11.

(53) FRACHET, Vitae 162.

(54) Ibid. 169, 177-80.

(55) Ibid. 85.

(56) Ibid. 104-5, 178-79.

(57) SARTI-FATTORINI, I 408-409. Raymundiana (Monum. O. P. hist. VI), Romae 1898. J. TAURISANO, Catalogus Hagiographicus O. P., Romae 1918, p. 19.

(58) Raymundiana (Monum. O. P. hist. VI 2) p. 3.

(59) BORSSELLI, Cronica mag. gen. f. 17.

nella sua scienza da illustri personaggi venuti anche di lontano. Amico dei domenicani era pure il padre di Tederico, Ugo da Lucca, il padre della chirurgia a Bologna, che, morto centenario nel 1258, volle essere sepolto presso la chiesa dei predicatori (60).

Qualche anno dopo Tederico, mentre insegnava a Bologna fra Guerrico da S. Quintino, fu guadagnato all'ordine lo studente Fiorenzo di Hesdin che divenne poi maestro a Parigi e insegnò in quello Studio al tempo di san Tommaso. Fiorenzo partecipò, nel 1259, al capitolo generale tenuto a Valenciennes e, assieme ai maestri Bonomo, Alberto Magno, Tommaso d'Aquino e Pietro di Tarantasia, compilò i primi statuti da osservarsi negli Studi generali dell'ordine domenicano (61).

Non molto dopo il 1220 entrò nell'ordine e studiò in S. Niccolò Bonaccorso da Bologna. Vestì l'abito giovanissimo e, compiuti i suoi studi teologici, intorno al 1230 andò missionario in Grecia dedicandosi alla conversione degli scismatici. Dopo quarantacinque anni di tale apostolato scrisse in greco e in latino il *Thesaurus veritatis fidei*, un'opera teologica destinata particolarmente alla confutazione dei vari errori dei greci separati (62).

Un ultimo nome degno di essere ricordato in questa lista necessariamente incompleta, è quello di Giacomo Boncambi, professore nello Studio bolognese, conquistato all'ordine dalla predicazione di fra Giovanni da Vicenza. Egli divenne nel 1244 provinciale di Lombardia e poi vescovo di Bologna (63).

Ecco in breve quale era il convento dei predicatori a Bologna nei suoi primi anni di vita. Esso particolarmente per opera di tre grandi uomini, eminenti per dottrina e santità di vita, ben presto divenne

(60) Cfr. SARTI-FATTORINI, *De claris Archigym. Bonon. Professoribus* I 537-44; II 233-37. M. DEL GAIZO, *Il magistero chirurgico del Borgognoni ed alcuni codici dell'opera di lui*, Napoli 1894. A. VEDRANI, *Gli scienziati italiani dall'inizio del Medio Evo ai nostri giorni*, I p. II, Roma 1923, pp. 312-20. Id. Frate T. B. da Lucca, *Memorie Domenicane* 39 (1922) 205-219. L. MÜNSTER, *Fra T. B.*, *ibid.* 50 (1933) 181-86, 260-64.

Due nipoti del celebre chirurgo, Ugo e Tederico, vestirono pure l'abito domenicano; il primo fu provinciale della provincia romana dal 1299 al 1304 (Cfr. *Acta cap. prov. Provinciae Romanae* (Monum. O. P. hist. XX), *Romae* 1941, pp. 99, 103, 115, 118, 123, 134).

(61) FRACHET, *Vitae* 189-90, 335. Monum. O. P. hist. III 94. P. GLORIEUX, *Répertoire*

des Maîtres en Théol. de Paris au XIII^e siècle, I, Paris 1933, p. 84.

(62) Tale opera scoperta nel convento domenicano dell'Eubea da fra Andrea Doto, che ci ha lasciato pure queste notizie biografiche su Bonaccorso, fu da lui stesso intitolata: *Thesaurus veritatis fidei*, e offerta nel 1327 al pontefice Giovanni XXII (QUÉTIF-ECHARD, *Scriptores* I 156-59, 538). FANTUZZI, *Notizie* II 289 sg. R. LOENERTZ O. P., *Autour du traité de fr. Borthélemy de Constantinople contre les Grecs*, *Arch. fr. Praed.* 6 (1936) 365-371. *Id.*, *Documents pour servir à l'histoire de la Province dominicaine de Grèce*, *ibid.* 14 (1944) 74.

(63) SARTI-FATTORINI, I 129, 662, II 269, 291. FIAMMA, *Cronica* 94. ODETTO, *La Cronaca maggiore* 327, 354, 355, 371. *Chartularium St. Bon.* I 55, 57; XII 143, 144.

saldo e fiorentè. Per tanti uomini illustri che accoglieva s'impose alla stima e alla venerazione di tutta la città e specialmente dello Studio. Nello stesso ordine domenicano il convento bolognese acquistò un posto eminente sia come custode delle reliquie del santo Patriarca, sia perchè da esso erano partiti e per vari anni continuavano a partire quasi tutti i fondatori dei primi conventi domenicani d'Italia, da quelli di Milano, Bergamo e Piacenza a quelli di Firenze, Siena e Napoli; colà pure avevano ricevuto la loro formazione domenicana i fondatori di alcune nuove provincie create fuori dell'Italia.

p. ALFONSO D'AMATO o. p.

DOCUMENTI - DISCUSSIONI NOTE CRITICHE - QUESITI

I DOMENICANI NEL SECONDO PERIODO TRIDENTINO

Subito dopo la sua elezione, Giulio III comunicò confidenzialmente all'invitato imperiale Mendoza la sua intenzione di aprire il sinodo a Trento e di inviare Sebastiano Pighino presso Carlo V con l'incarico d'iniziare le trattative. Anche a Pietro Bertano, O. P., vescovo di Fano, e nunzio alla corte imperiale, fu trasmessa una comunicazione analoga e imposto il silenzio per il momento (1). Poichè l'imperatore era ben disposto riguardo al Concilio, il papa elaborò un progetto per la sua convocazione. Parecchi cardinali, tra i quali anche Giovanni Alvarez de Toledo, O. P. il 1 novembre 1550 presero in esame il documento (2). Per prevenire possibili difficoltà, si evitò la dicitura: «Continuazione del Concilio». Fu quindi indetto il sinodo a Trento per il 1 maggio 1551.

Per la questione di Piacenza, nel gennaio 1551 venne mandato con un messaggio straordinario presso Carlo V Pietro Bertano. Disgraziatamente il Bertano si ammalò durante il viaggio e non giunse presso l'imperatore che ai primi di aprile (3). Frattanto però i Farnese erano entrati in strette relazioni con Enrico II. Già in precedenza la Francia aveva rifiutato di partecipare al Concilio perchè interessata alla divisione religiosa e conseguente debolezza della Germania; Giulio III provò gran dispiacere per l'atteggiamento politico-religioso della Francia. Quando i disordini della guerra sconvolsero l'Alta Italia, il Bertano poté notificare a Roma il 24 settembre che Carlo V aveva deciso di differire il suo viaggio nei Paesi Bassi; l'imperatore si recò invece, anche in vista del Concilio, a Innsbruck (4). Verso la metà di dicembre Giulio III per mezzo del Bertano fece noto all'imperatore di non essere più in grado di mantenere le sue truppe al completo (5). Intanto il Bertano, che quale nunzio presso l'imperatore aveva personalmente collaborato alla compilazione della lista, nella grande creazione di cardinali del 20 novembre 1551 ricevette il cappello rosso (6).

Il 1 maggio fu aperto il Concilio con la 11 sessione (7). Il piccolo numero

(1) PASTOR, *Storia dei Papi*, VI, Roma 1922, 57. P. RICHARD, *Concile de Trente I*, Paris 1930, 459.

(2) PASTOR, VI, 63. Padre ANGELO WALZ, *I Cardinali domenicani*, Firenze - Roma, 1940, 34.

(3) PASTOR, VI, 66-67. WALZ, *I Cardinali domenicani*, 33.

(4) PASTOR, VI, 76.

(5) PASTOR, VI, 97-98.

(6) PASTOR, VI, 119-121. RICHARD, I, 501 s.

(7) PASTOR, VI, 71. RICHARD, I, 463.

di prelati e ambasciatori era andato durante l'estate lentamente aumentando. Anche alcuni deputati protestanti dovevano partecipare al Concilio. Il nunzio Bertano chiese pertanto il 25 settembre un salvacondotto per i rappresentanti dei principi luterani che vi avrebbero partecipato (8). Nell'aprile 1552 il Bertano passò per Trento. Non è qui il luogo di dilungarsi sulla corrispondenza del cardinale contenuta nei volumi II e XI del «*Concilium Tridentinum*». L'imperatore intanto non aveva trascurato, già alla fine del dicembre 1550, di determinare, dalla città di Augusta, i Prelati e i Teologi che dovevano essere mandati a Trento. Per quanto riguarda i domenicani, si trattava dei due famosi teologi: Melchiorre Cano e Bartolomeo Carranza (9). Il primo è considerato uno dei fondatori della teologia positiva (10). Il secondo quando ricevette l'ordine di Carlo V di partire per Trento, era provinciale della provincia di Spagna (11); doveva così partecipare anche al secondo periodo del Concilio. Da Medina del Campo scrisse il 13 marzo 1551 al segretario dell'imperatore Francesco de Eraso, che quanto prima si sarebbe messo in viaggio, nè mancò di far sapere che, secondo lui, il Polo o il Carafa quali Legati, sarebbero stati più indicati del cardinale Crescenzi (12). Socio di Melchiorre Cano fu il P. Diego de Chaves, già discepolo del Vitoria e sostituto di Soto (1547/48) e del Cano stesso all'università di Salamanca (13).

Anche la Reggente dei Paesi Bassi Maria d'Austria — sorella di Carlo e vedova del re d'Ungheria, — e l'Università di Lovanio inviarono una deputazione di teologi al Concilio; tra questi il domenicano P. Giovanni Valter (14). Tra i teologi mandati dall'arcivescovo di Treviri si distinse il P. Ambrogio Pelargo, che fu predicatore del duomo e professore all'università di Treviri dal 1533 al 1561. Essi giunsero a Trento il 17 agosto (15). Altri domenicani partecipanti al Concilio furono: P. Reginaldo da Genova, priore del convento di S. Lazzaro a Trento, Desiderio da Verona del medesimo convento, Luigi Suppa da Catania, che è ricordato nel seguito dell'arcivescovo di Palermo, Pietro de Tagliavia de Aragona; Bernardo da Coloredò, familiare di Michele de Turre, vescovo di Ceneda, del Patriarcato di Aquileia, e da ultimo Girolamo Vannucci da Fano, familiare dell'arcivescovo di Cagliari (16).

Tra i Padri del Concilio per la seconda volta il Maestro dell'Ordine, Francesco Romeo, dopo le visite in Italia (1549), Francia (1550) e Spagna, dove egli aveva nel 1551 presieduto l'importante capitolo di Salamanca, si trattene a Trento dall'11 gennaio al 4 aprile 1552 (17). Da Trento pas-

(8) RICHARD, I, 476.

(9) Conc. Trid. XI, ed. Soc. Goerres., 607-608.

(10) H. JEDIN, Il significato del Concilio di Trento nella Storia della Chiesa, in *Gregorianum*, 26 (1945), 123.

(11) V. BELTRÁN DE EREDIA, Historia de la Reforma de la Provincia de España (1450-1550), Roma, 1939, 179.

(12) CT, XI, 617-619.

(13) CT, XI, 1009. Lexikon f. Theol. u. Kirche, II, 849 s.

(14) CT, XI, 1008.

(15) P. A. WALZ, Elenco dei Padri e Teologi domenicani nel Concilio di Trento, in *Angelicum* 22 (1945), 35, 38; Lex. f. Theol. u. Kirche VIII, 66-67.

(16) CT, XI, 1009. A. THEINER, Acta Gen. ss. Conc. Trid. I, Zagreb 1874, 624 a: VAN NUSIUS, Sul Suppa vedi M. Coniglione, La Prov. dom. di Sicilia, Catania 1937, 539, 330, 314, 415.

(17) A. MORTIER, Histoire des Maîtres généraux de l'Ordre des Frères Prêcheurs V, Paris 1911, 447, 427-436. Archivio generale dell'Ordine, Reg. IV, 30, f. 23 v. - 26 v.

sando per Verona, Ferrara, Bologna, ritornò a Roma (18). I vescovi domenicani erano invece scarsamente rappresentati. Oltre l'arcivescovo di Cagliari, Baldassarre de Heredia, e il vescovo di Chioggia, Giacomo Nacchiante, sono da ricordare soltanto due nuovi prelati: Egidio Foscarari e Baldassarre Fannemann.

Foscarari, nato nel 1512 da famiglia bolognese, insegnò teologia in diversi conventi della provincia lombarda; Maestro del sacro Palazzo nel 1547 su proposta del Cardinal Tommaso Badia e poi, nel 1550, vescovo di Modena, successore del suo patrono Morone (19). Nell'ufficio di Magister s. Palatii ebbe come successori Girolamo Muzzarelli (1550-53) e Pietro Paolo Giannerini (1553-58) della provincia romana di cui era stato superiore nel 1549; essi si fecero un nome durante il periodo bolognese del concilio (20).

Baldassarre Fannemann (21), del convento di Dortmund, fu ripetutamente a Reval (Tallinn), studiò a Parigi e a Colonia; nel 1540 vescovo ausiliare di Hildesheim e titolare di Missine in Tracia e non di Misnia, Meissen in Sassonia come crede (Michel) (22) e nel gennaio 1551 vescovo ausiliare di Maganza (23) è noto come figlio fedele e difensore della Chiesa fin dagli inizi del Luteranesimo. Arrivato a Trento il 29 agosto (24), Fannemann parlò nella congregazione del 31 agosto esortando i Padri a terminare sollecitamente il Concilio, per andare incontro alla situazione in Germania (25).

Durante la 12 sessione tennero il pontificale l'arcivescovo de Heredia di Cagliari il 1 settembre 1551 (26), il vescovo Fannemann nella Quarta domenica d'Avvento (27); il 7 febbraio 1552 predicò ai Padri del concilio il Pelargo (28).

Nelle questioni riguardanti l'Eucaristia tanto Carranza che Cano sostennero l'opinione che la comunione sotto le due specie conferisce maggior grazia che sotto una sola specie (29). Fannemann con altri si oppose a questa sentenza; egli avversò pure la concessione del calice ai laici; anche per la formulazione dei canoni fece varie proposte (30). Sulla questione della adorazione di Cristo nell'Eucarestia parlò tra gli altri il Carranza (31), mentre il Foscarari mise in evidenza che per la presenza sacramentale di Cristo nell'ostia viene facilitata la comunione ai fedeli (32).

Relativamente ai dieci articoli sull'Eucarestia tratti dagli scritti dei no-

(18) Reg. IV, 30, f. 27.

(19) MORTIER V, 448. RICHARD, I, 465-466, 475. QUETIF-ECHARD, *Scriptores O. P. II*, Lutetiae, Paris, 184-186. VAN GULIK-EUBEL, *Hierarchia cath.* III, 252. I. TAURISANO, *Hierarchia O. P.*, Romae, 1916, 52-53.

(20) TAURISANO, 53. Sul Foscarari si è proposto di scrivere il P. Bruno Renzi F.S.M.I.

(21) WALZ, *Elenco* 33. G. v. WALTHER-WITTENHEIM, *Die Dominikaner in Livland im Mittelalter*, Rom, 1938, 31-32.

(22) A. MICHEL, *Les décrets du Concile de Trente*, Paris, 1938, 361. THEINER I, 483: Neuman episcopus Misnensis.

(23) TH. RENSING, *Das Dortmunder Domi-*

nikanerkloster (1309-1816), Münster i. W. 1936, 149.

(24) CT, II, 242.

(25) RENSING, 149. THEINER I, 485.

(26) CT, II, 242-243, vedi 226 (29-4-1551). PASTOR, VI, 75.

(27) H. JEDIN, *Die deutschen Teilnehmer am Konzil*, in *Theol. QUARTAL-SCHIFT*, (Tübingen), 122, (1941), 250.

(28) JEDIN, 253.

(29) MICHEL 247, vedi 935. RICHARD, I, 473-474.

(30) RENSING, 149.

(31) MICHEL, 265.

(32) MICHEL, 266.

vatori il Carranza desiderava che la prima metà dell'8. o del 9. articolo fosse condannata (33). Cano parlò lungamente nella congregazione del 9 settembre sugli articoli 3, 8, 9, 10. (34). Nacchiante e il Fannemann volevano che tutti i dieci articoli fossero condannati (35). Anche Pelargo, Desiderio da Verona e Reginaldo da Genova presero la parola su i dieci articoli (36). Nella questione poi se si debba premettere la Confessione prima di ricevere la comunione, il Cano, contrariamente all'opinione più rigorosa del Gaetano, di Adriano VI, del Fisher e di altri, insistè sulla libertà dell'opinione teologica, che non riconosce una tale necessità (37). Nella interpretazione del VI capitolo del vangelo di S. Giovanni si manifestarono forti contrasti nelle opinioni dei Padri. Contro i propugnatori della comunione sotto le due specie che si basavano su questo testo, de Heredia mise in risalto, che chi si ciba del pane consacrato, mangia la carne di Cristo e beve il suo sangue; il Foscarari invece interpretò in senso spirituale il mangiare la carne di Cristo e il bere il sangue di cui si parla nel VI capitolo di S. Giovanni (38).

La redazione dei capitoli della dottrina sull'Eucarestia, che il vescovo di Guadice e il Foscarari, membri della commissione degli otto, incaricati di elaborare il decreto eucaristico, avevano presentato, non accontentò, perchè risentiva troppo delle divergenze dottrinali tra tomisti e scotisti (39). Ne venne perciò affidata la rielaborazione ad altri Prelati e Teologi. Si può tuttavia affermare col Mortier (40), che Foscarari ha attivamente concorso alla compilazione del decreto su l'Eucarestia.

Il Pastor ha messo bene in risalto l'importanza di questo decreto emanato nella 13 sessione l'11 ottobre 1551 (41).

Nella discussione degli articoli sulla Penitenza e l'Estrema Unzione Pelargo desidera che nel 2. articolo invece di parlare di tre parti si dica tre atti. In una esposizione (42) notevole sia per l'informazione positiva che per l'acutezza di indagine il Cano trattò delle parti costitutive essenziali della Penitenza. Heredia vorrebbe che fosse condannato il 2. articolo *ut jacet*, «quidquid dicant Scotus et Durandus». La richiesta dell'Heredia sollevò l'opposizione di altri, i quali volevano evitare che, condannando l'articolo, si censurasse un'opinione teologica (43). Nel terzo art. il termine equivoco «contritio» diede occasione a discussione tra tomisti e scotisti. Foscarari, ribadendo l'opinione del Cano, sostenne che la «contritio» (dolore perfetto), se aiutata dalla grazia di Dio e accompagnata dal proposito della confessione e soddisfazione, rimette i peccati (44). Colloredo pone tra le parti costitutive del dolore la «dilectio» (45). Cano ha validamente contribuito alla chiara distinzione tra «contritio» e «attritio» insegnata dal Concilio.

Relativamente al 4. articolo che nega la Confessione sia Sacramento, pre-

(33) MICHEL, 247.

(34) MICHEL, 249.

(35) RICHARD, I, 474. RENSING, 149.

(36) THEINER, I, 496, 499, 501.

(37) MICHEL, 250, 268, vedi 305 n. 1. Pelargo suppone che i fedeli abbiano un confessore alla mano. RICHARD, I, 474.

(38) MICHEL, 251.

(39) MICHEL, 252-254.

(40) Histoire, V, 449.

(41) PASTOR, VI, 77-78.

(42) MICHEL, 298; vedi F. Diekamp, Melchioris Cani de Contritione et attritione doctrina, in *Xenia thomistica*, III, Romae, 423-440.

(43) MICHEL, 298-300.

(44) MICHEL, 300-301.

(45) J. PÉRINELLE, L'attrition d'après le concile de Trente, Paris, 1927, 61.

sentandola come un'invenzione del IV. Concilio Lateranense, de Heredia — e non soltanto lui — giunge a sostenere che Cristo ha istituito la confessione segreta per i peccati occulti e la confessione pubblica per i peccati pubblici (46). Nacchiante respinge il 4. articolo come erroneo; poichè la confessione è bensì di diritto divino, tuttavia il modo della confessione è soggetto alle determinazioni del diritto naturale o ecclesiastico. Il Foscarari afferma che Cristo ha istituito in genere la confessione, ma non ha determinato il modo di confessarsi (47). Riguardo al 6. articolo il Cano scioglie le difficoltà, che si potrebbero trarre contro la confessione dalla storia della Chiesa, spiegando la condotta di Nettario e le testimonianze di San Giovanni Crisostomo (48). Discutendo il 7. articolo che tratta dell'assoluzione, Pelargo si rifà a Pietro Lombardo, secondo il quale il sacerdote dichiara assolto il peccatore, ma effettivamente non lo assolve. Anche in questo caso però il peccatore non è sacramentalmente assolto finchè il sacerdote non lo dichiarerà tale (49). Sugli stessi articoli della Confessione parlarono inoltre Valter, Reginaldo da Genova, Chaves, Desiderio da Verona (50).

Su proposta di Fannemann è cancellata nei canoni che devono essere approvati la dicitura: Sacramento del Battesimo e della Penitenza, il che semplifica l'espressione verbale, senza pregiudicare la chiarezza del contenuto. Nel 15. canone si chiede una più precisa formulazione del potere delle Chiavi della Chiesa (51). Il Foscarari è uno dei nove redattori del decreto sulla Penitenza e l'Estrema Unzione (52). Esso fu pubblicato nella 14. sessione del Concilio (25 - XI - 1551) (53). Vennero poi proposti alla discussione il sacrificio della Messa e il sacramento dell'ordine. Per il Carranza la prova più forte per la esistenza del sacrificio della Messa è dato dalla tradizione: «*maioris etiam auctoritatis est traditio quam scriptura*» (54). In una particolarmente importante esposizione (55) Cano premette anzitutto la dimostrazione positiva del dogma per poi sciogliere le difficoltà sollevate dalla Sacra Scrittura. Per quanto concerne il valore del sacrificio della Messa, il suo frutto non va a profitto di tutti, ma soltanto ai disposti. Il Cano precisa ancor più accuratamente se si tratta di una partecipazione condizionata sia dalla volontà di Dio sia dalla nostra disposizione. Anche Pelargo, Luigi da Catania e Girolamo Vannucci, e i vescovi Fannemann e Nacchiante intervennero nella discussione (56).

Nella deliberazione sul sacramento dell'Ordine Padre Valter tenta di dimostrare che l'imposizione delle mani conferisce solo il potere di predicare, mentre il vero potere sacerdotale è conferito dalla «*traditio instrumentorum*», «*come insegna S. Tommaso*» (57). Sembra un Tomismo non tanto chiaro, se non si tratta di una inesatta relazione da parte del Segretario conciliare. De Heredia ritiene che tutti gli Ordini presi insieme costituiscono essenzialmente

(46) MICHEL, 302.

(47) MICHEL, 303.

(48) MICHEL, 305, vedi 341 n. 1.

(49) MICHEL, 305.

(50) THEINER, I, 541-542, 553-555.

(51) MICHEL, 361, 372.

(52) RICHARD, I, 481.

(53) THEINER, I, 601. PASTOR, VI, 80.

(54) MICHEL, 429-430. THEINER, I, 632-634.

(55) MICHEL, 430.

(56) THEINER, I, 620-624, 639, 641. RENSING 149.

(57) MICHEL, 469. THEINER, I, 613-614.

un solo sacramento, per quanto materialmente siano distinti (58). A far parte della commissione episcopale formata nel gennaio 1552, per la stesura di un decreto sul sacrificio della Messa e sul sacramento dell'Ordine, fu chiamato anche il Nacchiante (59). Non si doveva però aver premura per il decreto.

Nella 15. sessione il 25 gennaio si pubblicò un decreto di dilazione come pure un nuovo salva-condotto concordato tra i Legati e gli Imperiali che garantiva ai Tedeschi e soprattutto ai novatori una completa sicurezza per recarsi al Concilio (60). Tuttavia gli avvenimenti presero una piega inquietante. Si temeva una sospensione del Concilio, Carlo V si era già famigliarizzato con questa idea, sebbene egli ancora il 26 marzo 1552 assicurasse il contrario al nunzio Bertano (61). Massarelli già nell'estate 1551 aveva notato l'inconcepibile fatto che il re cristianissimo aveva stretta un'attiva alleanza con i Turchi, la flotta dei quali operava nell'Adriatico (62); la vita del Concilio fu talmente minacciata per le mene del traditore Maurizio di Sassonia e della Francia sua alleata che i Padri nella 16. sessione il 18 aprile decisero la sospensione (63). Protestarono bensì alcuni Padri, tra i quali de Heredia, contro questa sospensione, però la dispersione da Trento non si fece aspettare.

Il 30 aprile Francesco de Mendoza riferisce all'imperatore il contegno tenuto dagli Spagnoli al Concilio ed ha parola di specialissima lode per il Carranza e il Cano, che preceduti al Concilio da « gran noticia de sus lettras y virtud » si erano imposti quali « muy famosos letrados y insignes predicadores » e avevano dato il tono alle discussioni dogmatiche; essi sono i frati più intrepidi che egli abbia mai visto (64).

I due teologi che Carlo V aveva mandato a Trento furono ricompensati con un vescovado. Il Cano nel settembre 1552 su proposta dell'imperatore fu eletto vescovo delle Isole Canarie (65). Il Carranza salì il 1558 la sede arcivescovile di Toledo (66). Purtroppo i due religiosi che abbiamo così spesso nominato insieme erano profondamente divisi tra di loro.

Roma, Angelicum.

P. ANGELO WALZ O. P.

IL « MOTU PROPRIO » DI PIO PAPA XII SULLA FORMA DEL MATRIMONIO

Gli « Acta Apostolicae Sedis » XL (1948) pagg. 305-306 riportano un interessante « Motu Proprio » del S. Padre. Col documento in parola viene abolita, col 1 Gennaio 1949, l'unica eccezione, rispetto al « Ne temere », circa l'obbligatorietà della forma giuridica per la validità del matrimonio.

Ecco la versione italiana dell'importante documento :

(58) MICHEL, 469.

(59) THEINER, I, 613. RICHARD, I, 485.

(60) PASTOR, VI, 85-86.

(61) PASTOR, VI, 89.

(62) CT, II, 240

(63) PASTOR, VI, 90.

(64) CT, XI, 882.

(65) VAN GULIK-EUBEL III, 150.

(66) VAN GULIK-EUBEL III, 315.

PIO PAPA XII

Il decreto «Ne temere», emanato per ordine del Nostro Predecessore PIO X di felice memoria, all'art. XI stabiliva che tutti i battezzati nella Chiesa cattolica, anche se separati da essa al momento del contratto, fossero tenuti ad osservare la forma del matrimonio stabilita dal Concilio di Trento.

Affinchè, però, non fossero invalidi i matrimoni di coloro che, nati da l'eresia, o nello scisma, o nell'infedeltà oppure senza alcuna religione, nel Codice di Diritto Canonico fu stabilito che essi non fossero tenuti all'osservanza della forma canonica del matrimonio.

L'esperienza di trent'anni, però, ha insegnato a sufficienza che l'esenzione dalla forma canonica del matrimonio, concessa a questi battezzati nella Chiesa cattolica, non è stata di utilità per il bene delle anime, anzi nella soluzione dei casi, spessissimo ha moltiplicato le difficoltà; perciò a Noi è sembrato opportuno revocare la menzionata esenzione.

Per questo Noi, dopo aver interpellato gli Em.mi e Rev.mi Padri della Suprema Congregazione del S. Ufficio, con «Motu Proprio» ed usando della pienezza dell'Apostolico potere, decidiamo e stabiliamo che tutti i battezzati nella Chiesa cattolica siano tenuti ad osservare la forma canonica del matrimonio; abroghiamo perciò la seconda parte del secondo paragrafo del canone 1099, ed ordiniamo che le parole: « *item ab acatholicis nati, in Ecclesia catholica baptizati, qui ab infantili aetate in haeresi vel schismate aut infidelitate aut sine ulla religione adoleverunt, quoties cum parte acatholica contraxerit* », siano cancellate dal medesimo canone.

Approfittando di questa occasione, ricordiamo ai Missionari e a tutti i Sacerdoti di osservare scrupolosamente i canoni 750-751.

Ordiniamo quindi che questa Nostra Lettera Apostolica, data in forma di «Motu Proprio», sia inserita negli «Acta Apostolicae Sedis» e stabiliamo che, quanto in essa è prescritto, abbia valore dal 1 Gennaio 1949.

Nonostante le disposizioni in contrario anche degne di nota.

Da Castel Gandolfo, presso Roma, 1 Agosto, nella festa di S. Pietro in vincoli, anno 1948, Xº del Nostro Pontificato.

PIO PAPA XII

Per comprendere l'importanza e l'opportunità di tale innovazione è necessario ricordare, seppur brevemente, le vicende subite dalla forma giuridica del matrimonio.

1º) - PRIMA DEL CONCILIO DI TRENTO.

La Chiesa, onde tutelare sempre meglio la validità e santità dei Sacramenti in generale e del matrimonio in ispecie, è sempre intervenuta nei momenti più opportuni per eliminare incertezze od abusi stabilendo una forma, che in seguito è stata maggiormente chiarita e determinata in ragione del bene delle anime da perseguire e delle proprietà del matrimonio da salvaguardare o difendere.

Trascurando una disquisizione sulle diverse cerimonie in uso presso i diversi popoli e le diverse legislazioni (1), è certo che la Chiesa, fino al Concilio di Trento, non aveva promulgato nessuna legge universale che stabilisse una forma giuridica sostanziale per la validità del matrimonio. Con ciò non vogliamo dire che la Chiesa, durante il periodo pretridentino, si sia sempre e completamente disinteressata della forma del contratto matrimoniale perchè, quantunque fossero validi i matrimoni clandestini, tuttavia « Santa Dei Ecclesia ex iustissimis causis illa semper detestata est atque prohibuit » (2) e, piano piano, si è preparata la forma attuale.

Antichissima infatti è la consuetudine di far benedire le nozze, in Chiesa o alla porta di essa, da un Sacerdote, benedizione seguita da altre preci rituali e, possibilmente, dalla Celebrazione della S. Messa e S. Comunione dei contraenti (3). Dal 900 in poi contro i matrimoni occulti furono frequenti le sanzioni speciali sia in Concili Particolari (4) che nelle Decretali (5), e nel Concilio Lateranense IV vennero stabilite, « ad licetatem », le pubblicazioni (6).

Ciò, però, non fu sufficiente per eliminare completamente gli inconvenienti dei matrimoni clandestini (difficoltà di provare il vincolo già contratto, e quindi contrasto tra foro interno ed esterno); per questo alcuni Sinodi

(1) Troviamo quasi sempre la manifestazione più o meno esplicita del consenso tra i contraenti e la « traductio sponsae in domum mariti » con solenne corteo nuziale. Cfr. WERN, *Ius Decretalium*, tom. IV, P. I, n. 152; CAPPELLO, *De matrimonio*, n. 658.

(2) Conc. di Trento, Sess. XXIV cap. 1 de ref. (HEFELE-LECLERCQ, *Histoire des Conciles*, tom. X, P. I, pag. 555).

(3) Cfr. S. Ignazio M. nella lettera a Policarpo cap. 5 (Migne P. G. tom. 5, col. 724); Tertulliano, *Ad uxorem*, lib. II, cap. 9 (Migne P. L. tom. 1, col. 1302); id., *De pudicitia*, cap. 4 (P. L. tom. 2, col. 987); S. Ambrogio nella lettera a Vigilio cap. 7 (P. L. tom. 16, col. 894); Conc. di Cartagine (398), cap. 13, (HARDUINUS, « Acta Conciliorum... », tom. I, col. 980); Conc. di Trosly (909), cap. 8, (ibid., tom. 6, P. I, col. 526); Conc. di Rems (1072), can. 14, (ibid., col. 1190); Conc. di Londra (1175), can. 18, (ibid., P. II, col. 1638); Conc. di Londra (1200), can. 11, (ibid., col. 1961); Costituzioni Sinodali di Valenza (1258), (ibid. tom. 7, col. 1981 - HEFELE-LECLERCQ, I. c., tom. 6, P. I, pag. 84); Statuti del Sinodo di Clermont (1268), cap. 8, (HARDUINUS, I. c., tom. 6, col. 601); Sinodo di Nimes (1284), « de sponsalibus et matrimonio » (ibid., tom. 7, col. 926); Conc. di Ravenna (1311), cap. 19, (ibid., col. 1368); Papa Martino V (1418), nella bolla contro Vicleff, (ibid., tom. 8, col. 915); Conc. di Salisburgo (1420), (ibid., col. 980).

(4) Cfr. Conc. di Ver (tra Parigi e Compiègne) (755) can. 15 (HARDUINUS, I. c. tom. 3, col. 1997); e Concili di Trosly (909),

Rems (1072), Londra (1175), Londra (1200), Valenza (1258), Clermont (1268), Nimes (1284), Ravenna (1311), Salisburgo (1420), (vedi nota 3); Conc. di Forlì (791), cap. 8, (HARDUINUS, I. c., tom. 3, col. 859); Costituzioni di Riccardo Poore (1217), cap. 57, (ibid., tom. 7, col. 105); Sinodo di Encester (1287), cap. 7, (ibid., col. 1082); Conc. di Compiègne (1304), cap. 1, (ibid., col. 1275); Conc. di Avignone (1326), cap. 48, (ibid., col. 1511); Conc. di Sens (1326), cap. 6, (ibid., col. 1532-33); Conc. di Salamanca (1335), decr. 9, (ibid., col. 1972); Conc. di Londra (1342), cap. 11, (ibid., col. 1664); Conc. di York (1367), cap. 9, (ibid., col. 1791-92); Conc. di Parigi (1429), (ibid., tom. 8, col. 1050); Conc. di Frisinga (1440), cap. 19, (ibid., tom. 9, col. 1287); Conc. di Tours (1448), can. 12, (ibid., col. 1340); Conc. di Angers (1448), (ibid., col. 1346); Conc. di Sens (1485), art. 4, cap. 4, (ibid., col. 1539-40).

(5) C. 3, X, de clandestina desponsatione. IV, 3.

(6) Cfr. Conc. Lateranense IV (1215), can. 51, (HARDUINUS, I. c., tom. 7, col. 58); questa disposizione si trova già nel Conc. di Londra (1200), can. 11, (ibid., tom. 6, P. II, col. 1961) e confermata nei seguenti Concili: Valenza (1258), Clermont (1268), Nimes (1284), Ravenna (1311), Salisburgo (1420), (vedi nota 3); Encester (1287), Londra (1342), Parigi (1429), Sens (1485), (vedi nota 4); Conc. di Châteaue-Gontier (Tours), (1231), cap. 34, (HARDUINUS, I. c., tom. 7, col. 196); Sinodo di Colonia (1280), cap. 10, (ibid., col. 830); Conc. di Londra (1328), cap. 8, (ibid., col. 1541).

Provinciali e Diocesani (7), preparando la riforma tridentina, stabilirono che il matrimonio fosse celebrato alla presenza del Parroco e di testimoni.

2°) - DAL CONCILIO DI TRENTO AL « NE TEMERE ».

Il Concilio di Trento si propose di risolvere definitivamente anche questa questione e, col decreto « *Tametsi* » (8), dopo aver sanzionato la validità dei matrimoni clandestini precedentemente celebrati, stabilì una forma giuridica sostanziale: « Qui aliter quam praesente Parocho vel alio Sacerdote, de ipsius Parochi seu Ordinarii licentia, et duobus vel tribus testibus matrimonium contrahere attentabunt: eos sancta Synodus ad sic contrahendum omnino inhabiles reddit, et huiusmodi contractus irritos et nullos decernit, prout eos praesenti decreto irritos facit et annullat. » (9).

In teoria il decreto era sufficiente per raggiungere lo scopo del Concilio che, per giusti motivi, dovette scegliere una forma di promulgazione tutta particolare: « Decernit - prosegue il Concilio - .., ut huiusmodi decretum in unaquaque parochia suum robur post triginta dies habere incipiat, a die primae publicationis in eadem parochia factae numerandos. » (9).

Se in realtà questo sistema di promulgazione era il più opportuno in quanto escludeva dalla promulgazione i territori degli acattolici e quindi conservava la validità dei loro matrimoni, è pur vero che, in pratica, risultò non abbastanza efficace. Mentre infatti in alcune Parrocchie il decreto fu pubblicato, in altre non lo fu affatto; dove poi era stato pubblicato, si verificò che in alcune Parrocchie veniva osservato da tutti, in altre lo osservavano solo i cattolici, mentre in altre ancora non veniva osservato da nessuno. Molti matrimoni quindi venivano celebrati senza forma in forza del principio, più o meno validamente invocato, che il contraente acattolico o di territorio esente dalla forma giuridica comunicava la sua esenzione anche all'altro contraente (10). Altri matrimoni venivano celebrati allo stesso modo in luoghi dove il « *Tametsi* » era in vigore, ma trascurato nella sua esecuzione; trascuratezza che, dopo tempo più o meno sufficiente, dava adito all'invocazione di un altro principio, che cioè per una lunga inosservanza il decreto poteva essere abrogato, come, d'altra parte, poteva essere messo in vigore dalla lunga adempienza (11). Allo scopo di sottrarsi al decreto in parola non mancavano poi coloro che, in mala fede, uscivano dal proprio territorio per la sola celebrazione clandestina del matrimonio oppure per acquistare il quasi domicilio dove il decreto non era in vigore, affinché la celebrazione avesse un aspetto legale (12).

(7) Cfr. Costituzioni del Sinodo di Valenza (1258), (HARDUINUS, I. c. tom. 7, col. 1981); Sinodo di Colonia (1280), cap. 10, (ibid., 829); Sinodo di Elnester (1287), cap. 7, (ibid., col. 1082); WERNZ, I. c., tom. IV, P. I, n. 157.

(8) Cfr. HEFELE - LECLERCQ, *Histoire des Conciles*, tom. 10, P. I, pag. 554-558.

(9) Ibid. pag. 556.

(10) Cfr. WERNZ, I. c. tom. IV, P. I, n. 40, IV e VII, e n. 173; GASPARRI, *Tractatus canonicus de matrimonio*, vol. I, n. 1021.

(11) Cfr. WERNZ, I. c., n. 165; CAPPELLO, I. c., n. 659.

(12) Cfr. BENEDETTO XIV nella lettera *Faucis abhinc* del 19 Marzo 1758 (C. I. C. Fontes, II, 447, n. 1).

Dato questo stato di cose e la diversità d'opinione dei Moralisti e Canonisti sui diversi punti accennati (13), gli inconvenienti e gli abusi furono rilevanti e la conseguenza non tardò a palesarsi: molti matrimoni erano seriamente dubbi e quindi non mancavano coloro che, per es. celebrato il matrimonio clandestino ed esperimentatolo infelice, ne celebravano un altro conforme al decreto tridentino, facilitati a questo sia dal dubbio sulla validità del proprio matrimonio precedente sia dalla difficoltà di provare in foro esterno la celebrazione del contratto clandestino.

Per ovviare a questi abusi e risolvere incertezze che turbavano la tranquillità di molte anime, coll'andar del tempo e per determinati territori, furono necessarie non poche dispense, dichiarazioni e sanzioni speciali e generali. Per citare solo le più importanti ricorderemo: a) - La Costituzione di Benedetto XIV (14) per il Belgio e l'Olanda. Con essa il S. Pontefice dichiarò validi i matrimoni clandestini degli acattolici sia tra loro che con parte cattolica. Questa disposizione fu poi estesa, dalla S. Sede, all'Irlanda nel 1785, alle province Renane nel 1830, alla Baviera nel 1834, all'Ungheria nel 1841, alla Russia e Polonia nel 1844 e alla Georgia nel 1845 (15). b) - La disposizione, del 1886, della S. C. del Concilio, che concesse fosse valido il matrimonio celebrato davanti al Parroco dopo un mese di permanenza nel suo territorio, per i fedeli degli Stati Uniti d'America (16); questo provvedimento fu poi esteso, nel 1905, alla città e Diocesi di Parigi (17). c) - La lettera Apostolica «Provida» di Pio X del 18 Gennaio 1906 (entrata in vigore il 15 Aprile) con la quale il S. Padre dispensava dalla forma tridentina il territorio dell'Impero Germanico (18); questa disposizione fu poi estesa, dalla S. C. dei Sacramenti in data 23 Febbraio 1909, all'Ungheria (19). Tali matrimoni, però, erano validi purchè i contraenti fossero nati e si sposassero entro i limiti della propria Nazione e cioè per es., non era valido il matrimonio informale tra uno nato in Germania e uno nato in Ungheria (20).

E così, tra incertezze, abusi, dispense e sanzioni, al principio del secolo in corso il decreto del Concilio di Trento era osservato in Italia, Francia (esclusa la città e Diocesi di Parigi), Spagna e, qua e là, in pochi altri territori.

3^o) - DAL « NE TEMERE » AL CODICE DI DIRITTO CANONICO.

Si sentiva quindi la necessità d'un riordinamento legislativo in materia mediante una forma giuridica sostanziale a carattere generale ed uniforme. Ciò fu fatto appunto sotto Pio X, dalla S. C. del Concilio, col decreto «Ne temere» in data 2 Agosto 1907 (21). Il decreto in parola, se si eccettua la

(13) Cfr. BENEDETTO XIV, l. c. (ibid. nn. 1, 3, 4).

(14) «Matrimonia», 4 Novembre 1741 (C. I. C. Fontes, V, n. 3527).

(15) Cfr. GASPARRI, (l. c. n. 1019).

(16) S. C. del Conc. 6 Maggio 1886 (A. S. Sedis, XXXVIII, pag. 208).

(17) S. C. del Conc. 20 Maggio 1905 (ibid., XL, pag. 531).

(18) Cfr. C. I. C. Fontes, III, n. 670.

(19) Il Regno Ungarico, allora, comprendeva la Transilvania, la Croazia e Fiume.

(20) Cfr. S. C. del Conc. 28 Marzo 1908 (A. S. Sedis, XLI, pag. 288); S. C. dei Sacramenti 18 Giugno 1909 (A. A. Sedis, I, pag. 516-517).

(21) Cfr. C. I. C. Fontes VI, n. 4340. Il decreto è entrato in vigore il 19 Aprile 1908.

citata Lettera Apostolica «Provida» dello stesso S. Pontefice Pio X (22), abolisce ogni dispensa legale od esenzione più o meno abusiva del decreto «Tametsi» e stabilisce un'unica forma ordinaria valevole per tutti i cattolici.

La forma del «Ne temere» è basata sui seguenti principi: a) - Perchè il matrimonio sia valido è necessario che al contratto sia presente il Parroco o l'Ordinario, oppure un determinato Sacerdote delegato dall'uno o dall'altro, ed almeno due testimoni. b) - La competenza del Parroco od Ordinario comincia dalla presa di possesso del Beneficio od Ufficio. c) - La competenza è territoriale, ma non limitata ai propri sudditi. d) - L'assistenza del Parroco o dell'Ordinario deve essere libera come liberamente deve essere richiesta ed accettata la manifestazione del consenso.

Il decreto stabilisce poi una duplice forma straordinaria da seguire in caso di pericolo di morte o quando è impossibile avere l'Assistente competente. Nel primo caso, se non è possibile avere uno dei tre Assistenti, chiamiamoli ufficiali, per tranquillizzare coscienze o legittimare prole è sufficiente la presenza d'un Sacerdote e di due testimoni. Nel secondo caso, invece, bastano i due testimoni a condizione che la circostanza (impossibilità di avere l'Assistente competente) duri da un mese.

Dalla suddetta forma sono esenti soltanto coloro che non sono mai stati cattolici, siano essi battezzati o no, ogni qualvolta si sposano tra loro.

4°) - DAL CODICE DI DIRITTO CANONICO AL «MOTU PROPRIO» DI PIO XII.

Il Codice, nei canoni 1094 - 1096, in generale sanziona la forma stabilita dal «Ne temere» togliendo anche l'ultima eccezione rimasta, quella cioè dell'Apostolica Lettera «Provida» di Pio X. La forma giuridica sostanziale, quindi, diventa definitiva e veramente universale. Riguardo alla duplice forma straordinaria, il Codice (can. 1098), a differenza del «Ne temere», stabilisce che il matrimonio è valido in ambedue i casi anche alla presenza dei soli testimoni, e nel secondo caso determina che la circostanza richiesta (impossibilità di avere anche un semplice Sacerdote) si preveda che durerà ancora per un mese.

Il can. 1099 determina il soggetto passivo dell'enunciata forma sostanziale: Il nostro Legislatore nel paragrafo primo stabilisce chi è tenuto, e nel secondo chi è esente. Sono soggetti quindi alla forma in parola: sempre, dovunque e con chiunque si sposino, tutti coloro che sono attualmente cattolici o che lo sono stati (salva l'eccezione cui stiamo per accennare) anche se, al momento del matrimonio, sono separati dalla stessa Chiesa cattolica. Vale quindi il principio (contrario a quello del regime tridentino) che la parte soggetta alla forma comunica la sua dipendenza anche alla parte esente (23). Non sono invece tenuti tutti coloro che non sono mai stati cattolici e coloro che, pur essendo stati battezzati nella Chiesa cattolica, sono figli di acattolici e dall'infanzia sono stati educati acattolicamente o senza alcuna religione. Soltanto questi, ma tutti questi non sono tenuti alla forma giuridica sostanziale del Codice, a condizione che si sposino tra loro.

Gli Orientali se contraggono tra loro sono tenuti all'osservanza delle loro

(22) Cfr. GASPARRI, I. c., n. n. 1019; CAPPELLO, I. c., n. 703.

(23) «pars ligata communicat alteri suum ligamen». Cfr. GASPARRI, I. c., n. 1021.

leggi particolari; se contraggono con latini o comunque con soggetti alla predetta forma devono attenersi al Codice.

E' necessario notare però che l'eccezione, riguardo ai battezzati nella Chiesa cattolica ma figli di acatolici e dall'infanzia educati acatolicamente o senza alcuna religione, è nuova rispetto al diritto precedente; fu introdotta nel Codice in seguito alla relazione sul « Ne temere » del Consultore Agostino Silj (24). La terminologia usata, se in un primo tempo poteva sembrare chiara, nella soluzione pratica di alcuni casi si mostrò di dubbia applicazione. Le parole infatti « *ab acatholicis* » richiedevano che ambedue i genitori fossero acatolici, oppure era sufficiente che lo fosse uno dei due? Per di più: sotto il termine « *acatholicis* » erano compresi anche gli apostati? La S. Congregazione per l'interpretazione autentica del Codice, contrariamente a quanto pensava la quasi totalità dei Canonisti basati sulla legge fondamentale dell'ermeneutica canonica contenuta nel can. 18, rispose negativamente alla prima parte del primo dubbio ed affermativamente alla seconda parte del primo ed al secondo dubbio (25). Cioè: è sufficiente che uno dei due genitori sia acatolico, e sotto il termine « *acatholicis* » sono compresi anche gli apostati.

Volendo dare una ragione di questa eccezione inserita nel Codice, non dobbiamo dimenticare il bene delle anime che è lo scopo principale della legislazione canonica: verificate infatti le condizioni di origine e di educazione stabilite dal Codice, in generale i soggetti in parola non sono coscienti della loro personalità giuridica nella Chiesa cattolica acquistata col Battesimo e, di conseguenza, della loro soggezione a tutte le leggi ecclesiastiche. Non è da dimenticare che rispetto ai doveri od obblighi la personalità è sempre perfetta ed imperitura come il carattere del Battesimo, anche se il soggetto è privato di qualche diritto (26). Era quindi conveniente, allora, che la Chiesa, per evitare anche infrazioni materiali alle proprie leggi, concedesse valore legale al matrimonio, già valido come contratto naturale, di coloro che, pur essendo soggetti alla forma canonica, si trovavano in tali circostanze soggettive ed oggettive da non garantirne l'osservanza.

5°) - IL « MOTU PROPRIO » DI PIO PAPA XII.

Lo scopo quindi dell'eccezione contenuta nella seconda parte del secondo paragrafo del canone 1099, era il bene delle anime e la salvaguardia delle proprietà essenziali del matrimonio. L'esperienza però di trent'anni (1918-1948), dice il S. Padre nel suo « Motu proprio », ha dato esito negativo, ossia: non solo non si ottenne il bene delle anime ripromesso con l'eccezione, ma in pratica, nella soluzione di molti casi, le difficoltà aumentarono. Il nostro Legislatore quindi, sapientemente paterno in ogni sua disposizione, volendo raggiungere il vero bene delle anime e diminuire le diffi-

(24) « Videant tamen EE. PP. — dice A. Silj nella sua relazione — an praeter non baptizatos in Ecclesia catholica, eximi etiam debeant, qui catholice baptizati a pueritia nondum septennali in haeresi educantur ac haeresim profitentur, prout censuit S. C. S. Officii, die 6 Aprilis 1859, declarans Const.

Benedicti XIV pro Hollandia. » (GASPARRI, l. c., n. 1024).

(25) Cfr. A. A. Sedis, XXI, pag. 573; XXII, pag. 195.

(26) Can. 87 del Codice di Diritto Canonico.

coltà incorse, in data 1 Agosto 1948, pur lasciando intatta la prima parte del paragrafo riguardo a coloro che non sono mai stati cattolici, abroga la seconda parte del citato paragrafo e rimette in vigore la disposizione contenuta nel « Ne temere ». Col 1 Gennaio 1949, tutti coloro che sono o sono stati cattolici, qualunque sia la loro origine od educazione e con chiunque si sposino, sono obbligati all'osservanza della forma giuridico-canonica del matrimonio.

Per chi, come noi, è lontano dal centro di confluenza dei casi accennati dal S. Padre nel suo « Motu Proprio », sarebbe prematuro il voler esporre un esauriente e completo referto sul risultato dell'esperienza di questi ultimi trent'anni per assegnare i motivi e le difficoltà che hanno indotto il nostro Legislatore ad abrogare l'eccezione concessa nel Codice e rimettere nei ranghi comuni di completa dipendenza dalle leggi ecclesiastiche tutti coloro che, col Battesimo, sono stati (e quindi rimarranno fino alla morte) persona giuridica nella Chiesa cattolica anche se privati di qualche diritto.

Tuttavia, come studiosi, possiamo affermare che la nuova disposizione, oltre ad ottenere maggior garanzia sull'educazione cattolica della prole nascitura da questi matrimoni in base alle cauzioni richieste prima della celebrazione del contratto matrimoniale, rende più facile e rettilineo il giudizio su ogni caso perchè fondato su un fatto oggettivamente pubblico e comprovabile per legittimi documenti o testimoni: se il Battesimo nella Chiesa cattolica è certo, è certa anche la dipendenza dalla forma giuridica sostanziale del matrimonio e quindi questo, se conforme ai canoni citati, è valido; se difforme, è invalido.

Non di rado infatti succede che uno battezzato nella Chiesa cattolica ma cresciuto acattolicamente, fattosi adulto e cosciente del proprio Battesimo, voglia ritornare in seno alla Chiesa e, forse dopo aver divorziato, desideri costituirsi una famiglia conforme ai suoi nuovi principi religiosi. Allo scopo accusa il suo matrimonio di nullità per difetto di forma perchè nel suo caso particolare non si sono verificate le condizioni richieste dal Codice per l'esenzione dalla forma canonica. Come fare per risolvere con giustizia un caso simile? Rimanendo in vigore la seconda parte del secondo paragrafo del canone 1099, certamente la soluzione presenta non poche difficoltà perchè è necessaria un'accurata ricerca storica sulla religione dei genitori, sul grado dell'educazione impartita, sulle circostanze di tempo dell'educazione ecc...: tutte ricerche assai complesse e molte volte senza esito soddisfacente per la soluzione del caso particolare. Col 1 Gennaio 1949 tutte queste difficoltà saranno tolte e la soluzione dei casi sarà resa più facile ed oggettiva.

Da ultimo, il S. Padre ricorda ai Missionari e a tutti i Sacerdoti di osservare scrupolosamente i canoni 750-751 riguardo alla lecita amministrazione del Battesimo a figli di infedeli o acattolici quando essi si trovano in pericolo di morte e fuori di esso purchè « *catholicae eius educationi cautum sit* »

A PROPOSITO DI POLIGENISMO

Nel Divus Thomas (Piacenza) LI (1948) 214 si ha la seguente nota su « Il poligenismo e il dogma del peccato originale »: « Da un recente studio del P. F. Ceuppens, segnalato nel nostro precedente fascicolo (p. 106), appare che il poligenismo è contrario alla Sacra Scrittura. Ma anche se i testi biblici del V. T., considerati astrattamente, potessero non ripugnare assolutamente ad esso — soggiunge a sua volta il P. M. Flick S. J. (*Gregorianum* 1947 pp. 555-663) — il poligenismo resta escluso dall'interpretazione autentica che ne ha dato la Chiesa quando ha solennemente espresso la sua fede nel peccato originale. L'esame infatti delle singole ipotesi possibili per conciliare l'esistenza del peccato originale col poligenismo le mostra tutte inconciliabili con le definizioni tridentine. Sono quindi fuori di strada coloro che sperano di « sganciare » il monogenismo dalla fede cattolica, col trionfare di una spiegazione più larga dei primi tre capitoli del Genesi, che tenga maggiormente conto dei generi letterari. Il monogenismo in senso stretto, cioè l'origine di tutto il genere umano da una unica coppia, è da considerarsi verità appartenente alla fede, e non è perciò possibile una sua mitigazione ». G. Cr.

Non desidero entrare nella questione del poligenismo, che personalmente ritengo immatura per essere trattata dal punto di vista della fede, perchè non è il caso di originare allarmi infondati e intempestivi. Desidero semplicemente fare una questione di metodo. Il problema del poligenismo è di ordine scientifico, quindi quando la scienza ci avrà presentato argomenti e prove sicure — fase che per il momento non è ancora raggiunta — allora si potrà affrontare la questione dal punto di vista biblico e teologico. Il metodo che c'insegna di seguire il trattato sull'ispirazione biblica nel capitolo riguardante l'inerranza e la scienza, come pure gli indirizzi che sono stati impartiti dai documenti pontifici, compresa l'ultima lettera della Pont. Commissione Biblica al Card. Suhard (16 Gennaio 1948; cfr. A. A. S. XL 1948 pp. 45-48) non favoriscono l'atteggiamento segnalato nella nota che abbiamo riportato sopra. La Bibbia e la scienza battono due vie distinte, quindi non sempre è lodevole lo sforzo dei concordisti, di coloro cioè che vogliono mettere d'accordo i dati biblici con quelli scientifici. La Bibbia non è un libro di scienza, essa quindi non può definire questioni che sono oggetto della ricerca scientifica. Siccome la Bibbia non ci parla scientificamente delle origini del cosmo, del corpo umano (si pensi al trasformismo) dell'epoca nella quale è apparso l'uomo sulla terra ecc... essa non può essere direttamente nè pro nè contro le posizioni acquisite dall'indagine scientifica. La Sacra Scrittura è e rimane essenzialmente un libro religioso che ci istruisce sulle verità della fede e della morale. Per questo il libro sacro rimane sopra ogni questione che si pone la scienza e sopra ogni incertezza che deriva dalle ricerche dell'uomo.

Le parole conclusive della nota citata non tengono presente questa distinzione che deve rimanere tra Bibbia e scienza, per non esporsi al pericolo di cadere in errori d'altri tempi. Se, per ipotesi, lo scienziato cattolico avesse degli indizi per pensare che al principio si ebbero vari ceppi umani, invece di uno sol-

tanto, dovrebbe forse egli sospendere la sua indagine, perchè la ricerca che compie sarebbe uno « sganciamento » dalla vera fede ed egli si troverebbe già fuori strada? Tra questa ipotetica constatazione della scienza e la negazione di alcune verità fondamentali di fede, come il peccato originale e la sua universalità c'è ancora una grande distanza. E se un domani più o meno vicino si giungesse, sempre per ipotesi, all'affermazione scientifica del poligenismo ciò non equivarrebbe a negare un dogma di fede, come quello del peccato originale.

L'atteggiamento più equilibrato da tenere per l'esegeta cattolico è non farsi sostenitore di teorie scientifiche che sono ancora lontane dall'essere certe e per lo scienziato è l'attendere obiettivamente alle sue ricerche senza preoccuparsi di far concordismi con la Bibbia.

P. BENEDETTO PRETE O. P.

« OPERA OMNIA GIUSEPPE TONIOLO »

« L'ODIERNO PROBLEMA SOCIOLOGICO »

Quando da cima a un monte si assiste alla festa dei colori d'un'alba radiosa, ci si sente pieni di fiducia; direi quasi che un'euforia singolare invada lo spirito sino a fargli dimenticare la triste realtà del giorno che sta per nascere... Così, leggendo Giuseppe Toniolo, specialmente nel primo volume pubblicato dal solerte Comitato per l'edizione dell'*Opera Omnia* — gli altri due volumi, « Capitalismo e socialismo » e « Storia dell'Economia sociale in Toscana nel Medioevo », riguardano problemi più particolari e interessano meno nel quadro dei problemi sapienziali che la nostra rivista vuol trattare — vien proprio fatto di pensare a un'aurora splendida, e di confortarsi.

Se poi la triste realtà del giorno, che accomuna al girar del sole le vicende della povera umanità, può abbassare il tono dell'euforia, non bisogna mai dimenticare che le buone influenze d'una levata gioconda si fanno sempre sentire nelle ore che seguono.

Giuseppe Toniolo ha scavato solchi profondi, ha lavorato in profondità: ecco perchè la sua opera è duratura.

Per qualche decina di anni la sua luminosa figura è rimasta un po' nell'ombra a causa dell'ostracismo dato di proposito nelle Università a tutto ciò che cattolico, prima, e a causa del monopolio creatosi, poi, nella cultura. Ma questo è il destino dei grandi antesignani, dei pionieri, dei santi: devono lottare incompresi, poco considerati, vilipesi anzi dall'*aurea mediocritas*, dal volgo profano.

Ora Giuseppe Toniolo torna alla ribalta con tutti gli onori di chi ha visto molto lontano. Ci sono nell'opera sua passi di grande attualità e altri altamente profetici — come quello « gli eredi del socialismo saranno i cattolici » — che ci fanno plaudire di gran cuore alla pubblicazione iniziata dell'*Opera Omnia* che noi vorremmo vedere, per lo meno, in tutti gl'istituti cattolici di studi.

Nel primo volume « L'odierno problema sociologico » che prendiamo a esaminare, l'autore — diremmo — ha avuto di mira una sola cosa: mo-

strare come la sociologia, proprio in quanto scienza, non può dimenticare la religione; come, anzi, essa stessa sente la necessità della religione.

Amintore Fanfani, nella esauriente prefazione, afferma che il Toniolo aveva da tempo concepita la sociologia come scienza esplicativa delle leggi dell'incivilimento, come il solo logico e sufficiente sostituto della filosofia della storia. Nel 1905 — proprio nel colmo della sua attività scientifica — il Toniolo dimostra che a tale concezione deve arrivare la sociologia positivistica, sol che i suoi sostenitori si rendan conto della crisi da essa aperta e attraversata, e dell'evolversi delle proprie concezioni.

Il valore de «L'odierno problema sociologico» è pertanto duplice: esemplifica un metodo accorto che consiglia di seguire il corso delle vicende culturali umane, tornanti di volta in volta alla verità, per costringerle in tali momenti a compiere tutte le deduzioni rese possibili dalle verità intraviste; intuisce e in parte prova la crisi profonda del naturalismo nel campo delle scienze sociali, quale solo pochissimi intravidero ai primi del secolo scorso.

L'Autore stesso, nel dare le ragioni del libro e del suo titolo, ci spiega com'egli intenda far rilevare l'insufficienza del naturalismo proprio nel campo sociale. Lo fa con un periodo un po' lungo, contorto e difficile a comprendersi (è questa forse la ragione che tiene, come ha tenuto, anche molti cattolici lontani dal Toniolo), ma noi lo riportiamo nella sua integrità, sia per dare un esempio del suo modo di scrivere — che, pur corretto nella punteggiatura dalla nuova edizione dell'*Opera Omnia*, rimane sempre un po' involuto; sia per illustrare il concetto esposto sopra. Si riferisce al raggio di spiritualità che da ultimo s'era levato nella cultura positivistica. Dopo aver detto che tutti riconoscono questo fatto, aggiunge:

«Invece non sembra conosciuto ed apprezzato adeguatamente nella cultura odierna come quell'aurora confortevole di un neospiritualismo, la quale parve lungamente incerta vaga e vaporosa (e perciò stesso deficiente di valore dottrinale e pratico) in tutti i riflessi dell'arte delle lettere delle scienze, — sprigionandosi infine nel mondo dei grandi avvenimenti sociali presenti — sia venuta a convergere ed intensificarsi quasi in un fuoco centrale nella sociologia, la quale, pur tenendo le sue radici nei fatti positivi, si trovò spinta incontro ai più elevati problemi etico spirituali e ricondotta a sorprendere in essi i supremi fattori dell'incivilimento».

E tutto il libro vuol essere una prova dell'assunto.

Il Toniolo scorge *un nuovo ciclo del pensiero scientifico*. Dopo aver dato saggi molteplici di cultura spiritualistica nell'arte, nella filosofia, nel pensiero religioso, e aver assegnato quali cause impellenti la decadenza dell'evoluzionismo darwiniano e il ricomporsi d'una scienza cristiana, ritiene che in ogni momento storico è sempre un determinato ramo di scienza a unificare il pensiero del tempo, e tale scienza unificatrice intravede pei suoi tempi — come noi lo crediamo pei nostri — nella sociologia. La quale nelle sue ricerche più attuali porta alla religione come al fatto di principale importanza. Anzi — aggiunge il Toniolo — pare che alla religione faccian capo, come a termine eccelso e come a segnacolo di contraddizione, questi aspetti luminosi d'una civiltà dell'avvenire, forse idealistica o spirituale per eccellenza; sicchè l'odierna lotta per la civiltà rischia di semplificarsi e risolversi

in una suprema battaglia (di cui non mancano le avvisaglie) *pro e contro la religione*.

Quel che però oggi non si ammette più, o per lo meno che noi con l'illustre P. Delos non ammettiamo, è la definizione della sociologia quale scienza dell'incivilimento, data dal Toniolo già in questo primo capitolo.

« Tutto il contenuto di quella scienza sovrana si risolve nell'illustrare la legge evolutiva della vita sociale (social evolution); e così quella sociologia venne ad immedesimarsi con la dottrina positiva dell'incivilimento, ed ogni problema pratico sociale apparve come un aspetto di quel perpetuo divenire della civiltà (civilisation, progress, Kultur) ».

E' ciò che nota il Fanfani nella prefazione: il Toniolo riteneva la sociologia come il solo logico e sufficiente sostituto della filosofia della storia.

Ora, a parte la parola « incivilimento » che non ha avuto fortuna, la sociologia è invece secondo noi la scienza che studia i fatti sociali indipendentemente dal loro accadere nel passato o nel presente. Trae sì gran profitto della storia, ma non è la storia dei fatti sociali. Nè per questo diventa quella parte dell'etica che è chiamata pure da taluno sociologia (mentre sarebbe bene chiamarla etica sociologica), perchè non ha nessun carattere normativo.

Ma il Toniolo — ed è quel che c'interessa — continua a dimostrare la necessità dello studio della religione e, passando a esaminare il *problema religioso nella coscienza pubblica*, rileva che il risorgere del quesito religioso nella scienza ha il suo riscontro nel rinascere della coscienza religiosa nei popoli. La fede si diffonde e s'intensifica; cresce la stima pubblica in ordine alla religione; scema l'indifferentismo religioso; cresce il concetto del valore sociale della religione; aumentano nei popoli le simpatie verso di essa. Le lotte e le persecuzioni recenti attestano esse pure il grandeggiare dell'idea religiosa nel pensiero e nel sentimento pubblico. E ne dà le prove con esempi tratti da quanto accadeva, allora, in Germania, in Austria e in Francia.

Anche quelli che sono al di fuori della religione s'interessano di essa. Trattasi dunque — egli conclude, parlando del fatto religioso — d'una disposizione psicologica degli animi che al di fuori d'ogni credenza positiva induce a giudicare favorevolmente o meno la religione stessa e, quindi appunto, ad attribuirle o no importanza, sicchè in questo senso la grandezza della religione s'aderge, sia che la religione s'accolga e si rispetti, sia che si respinga e osteggi; attestandosi in ogni caso che la religione è qualche cosa di cui individualmente o socialmente niuno può disinteressarsi.

Ora, anche qui ci sembra necessaria un'osservazione. Forse il Toniolo era un po' ottimista. E' vero ch'è cresciuto l'interesse sociale verso la religione, ma che sia aumentata la vera fede, crediamo si possa dubitarne. Anzi è proprio questa la considerazione di molti: oggi si considera troppo la religione come un fatto sociale, come un fatto che deve ingranarsi nella vita della società e del quale la società non può fare a meno; ma che sia poi aumentato lo spirito soprannaturale nella società, non ci sembra. Vogliamo lasciare insoluto il grave problema se ci sia o no stato, nei secoli, un progresso morale e spirituale nel complesso dell'umanità, e diciamo che tutti i secoli si assomigliano per quanto concerne la vita morale. Resta però certo che oggi, come al tempo del Toniolo, c'è un maggiore interessamento per

la religione in confronto ai tre secoli che seguirono immediatamente la pseudo-riforma protestantica.

L'autore ricerca la causa di questo interessamento e la trova nella crisi della sociologia contemporanea. La crisi è determinata dall'introduzione della religione come fattore di civiltà nella sociologia positiva, ma fu precipitata dalla grande questione sociale di cui furono ministri i socialisti.

Il socialismo nella storia non si disinteressò mai della religione e anche oggi la neutralità religiosa nel programma socialistico non è osservata. Nel socialismo scientifico di stato v'è anzi tendenza a elevare le teorie socialistiche a dogmi religiosi, cosa che si riscontra, del resto, anche nel socialismo individualistico anarchico. S'identifica sempre più il problema sociale della civiltà col problema religioso.

Ma siamo ben lungi con ciò - nota il Toniolo (pag. 133) - dall'affermare che il socialismo scientifico (e a più ragione quello pratico) abbia introdotto la religione nel santuario della scienza, nel senso che abbia piegato le ginocchia degli studiosi ad adorare il nume. Il vero sarebbe piuttosto il contrario. Diciamo soltanto che esso ha introdotto il problema della religione, obbligando i sociologi a occuparsene... Quelli invece che accostarono bellamente civiltà e religione nella grande crisi sociale, furono i cattolici e la sociologia cristiana, specialmente dopo le grandi Encicliche di Leone XIII.

Ma il liberalismo decadente e il socialismo aggressivo subito s'inalberarono di fronte alle mosse dei cattolici; e parvero dimenticare, una volta di più, quello la vantata libertà di coscienza, questo il proposito di popolari rivendicazioni, per accordarsi coi giurati nemici della civiltà cristiana in più fiera campagna anticlericale, non solo nelle nazioni latine Belgio, Francia, Spagna e Italia, ma prima ancora in Germania e, più tardi, dovunque. E una volta di più, nella storia del cristianesimo, questo volgersi alla persecuzione nell'ordine dei fatti era confessione di trovarsi vinti o sopraffatti nell'ordine delle idee.

Intanto la sociologia lavora per suo conto, e il Toniolo ci espone un'analisi veramente mirabile come si passa dalla sociologia positivista del Comte a quella psicologica positiva di G. Tarde e L. Stein e a quella, ancor più vicina alla religione, della scuola etico-positiva cui è a capo il Kidd.

Il Tarde, appoggiandosi al grande storico dei suoi tempi, il Taine, riscontra nella religione una funzione unificatrice e universalizzatrice... Essa, nella sua essenza, è eminentemente logica, risponde ai due concetti necessari per l'umanità, Dio e immortalità, e ai fini teleologici del massimo di certezza e di sicurezza. Non pare però che il Tarde abbia approfondito il concetto della religione in sé, accontentandosi, come fa, d'un'idea vaga del sentimento religioso diffuso in tutt'i popoli.

Più erudito, positivo e sistematico lo Stein, panteista hegeliano che però ha riconosciuto l'importanza per la sociologia della religione, vede in questa un possente fattore di solidarietà e di spiritualizzazione. La religione è il fattore massimo nella storia di tutte le forme di socializzazione (lo ricordino gli attuali riformatori che tanto fanno uso di questo vocabolo) ed è chiamata essa medesima a socializzarsi. Perciò il cristianesimo sopravanza ogni religione ed è destinato a divenire la sostanza d'una futura e universale religione - si noti - umana e senza dogmi.

La scuola etico-positiva invece, specialmente col Kidd, vuole che la sociologia positiva consideri la religione più da un punto di vista morale. Per essa, la religione è un'istituzione reale, vivente, obbiettiva, la cui funzione si confonde con la legge morale dell'incivilimento.... Essa non è un prodotto del sentimento, ma essenzialmente del sovrannaturale. La legge del progresso morale civile è analoga a quella della selezione fisica rettamente intesa: si risolve definitivamente nella crescente proiezione dei rapporti umani verso il bene universale futuro. Ma nel mondo morale, a piegare il libero arbitrio al bene generale duraturo non basta la religione utilitaria; occorre una legge e una sanzione sovrannaturale; e così la religione diviene il fattore necessario del progresso sociale e la chiave del dramma umano della storia. Peccato che il Kidd, da buon protestante, consideri la situazione attuale del cristianesimo come un processo evolutivo del primo cattolicesimo in cui dominava la Chiesa! Processo evolutivo della civiltà occidentale che, suscitando, secondo lui, una libera rivalità di forze individuali, rende impossibile l'abuso di ogni autorità che arresti il cammino sociale verso l'universalità e il futuro.

Noi noteremo col Toniolo che proprio il protestantesimo è invece un parziale rifiuto delle virtù civilizzatrici del cristianesimo. Basta pensare ancor oggi alla strage morale del divorzio e del controllo delle nascite.

Infine il nostro Autore ci dà un capitolo di chiusura che rasenta il patetico nell'assegnare i doveri della scienza nel rinnovamento della sociologia.

Arduo compito questo - dice (pag. 259) - perchè ci obbliga da un canto a sollevarci a un giudizio d'insieme del sapere presente e, dall'altro, a discendere a minute questioni analitiche di proporzioni, di limiti e di valore relativo: funzioni opposte, ma ugualmente delicate e compromettenti.

Tanto più che (a pag. 293) egli dovrà dire: « Il secolo XIX così meraviglioso per le conquiste delle scienze fisiche naturali rimarrà tuttavia di preferenza nomato il secolo della storia.... Per essa fu spostato il cardine dei giudizi più generali, profondi, tenaci che informano la coscienza pubblica intorno alla natura e ai destini della civiltà e non certo a disfavore della religione. E tutto ciò non già a favore della filosofia, della quale tuttora perdura il discredito, bensì del fatto storico contro cui, pur riluttanti, tutti s'arrestano e posano le armi ».

Ecco perchè egli assegna alla scienza moderna una *vocazione positiva* che esamina i fatti per ascendere, poi, all'evidentemente noto (pag. 295).

Nessuno sforzo sarebbe bastato (è questa la sintesi del metodo scientifico del Toniolo) a eliminare dalla cultura moderna questo agnosticismo positivo universale derivato dallo studio del fatto di cui è imbevuta ogni sua fibra, se essa medesima, in nome del fatto, non fosse insorta contro se stessa. Nessuna argomentazione sillogistica avrebbe resistito dinanzi a questo pregiudizio. Bisognava scendere nel profondo del relativismo positivo (ossia applicato alla materia), per uscire attraverso il lungo calle, più tenebroso di quello dantesco, a rivedere le stelle. L'analisi di singoli ordini o gruppi di fenomeni relativi o variabili, *divenuta comparata*, riproducesse il concetto di leggi generali e permanenti, comuni a più gruppi differenziali e variabili. Lo studio del fenomeno esterno e sensibile, spinto con tutti gli ausili dell'osservazione e dell'esperimento fino alla radice o agli elementi atomici degli esseri, sentì la propria importanza di procedere più oltre con l'analisi del fatto. Nel

tempo stesso l'ingegno, quasi schiacciato sotto la congerie dei vari fenomeni relativi per eccellenza, in cui mancava la luce fissa dell'idea che li coordini e rinsaldi, sollevò il grido verso la certezza immutabile ed eterna in cui la mente riposa.

Oltre la vocazione positiva, il Toniolo assegna alla scienza e, quindi, alla sociologia una *vocazione sintetica* per arrivare a ricollocare Dio nella scienza. «Se a Dio piaccia che le previsioni si avverino e gli studiosi vi cooperino con lucida e forte previggenza, la Enciclopedia del secolo XX — egli si augura — sarà forse la più splendida sintesi che abbia finora raggiunto l'intelletto umano. Ma per questo bisogna ricordare che la scienza moderna ha anche una *vocazione operativa*. Non si vuole più una scienza che sia solo nei libri o solamente su le cattedre, un'arida specializzazione che non abbia attinenza con la realtà del momento; ma una scienza che serva alla vita. Sarà quindi preferito quell'indirizzo sociologico (pag. 352) che meglio promette praticamente di sciogliere i problemi materiali insieme con quelli spirituali della società contemporanea.

A quest'uopo, sempre partendo dal fatto, occorrono uomini i quali, penetrati delle esigenze del pensiero, delle virtù intellettive, del genio scientifico dell'età nostra, con sottile, amoroso e forte discernimento volgano questa modernità, che è l'accidente storico che muta, a servizio della verità che è la sostanza e il termine fisso della scienza; e non dimentichino che il centro di gravità dell'ordine sociale è, oggi, il sovranaturale (parole che su la penna d'uno scienziato che ha scritto le precedenti 381 pagine meriterebbero, come disse un Papa degli articoli di S. Tommaso, una canonizzazione). Con tali criteri — conclude magnificamente il Toniolo — noi avremmo effettuato quel rinnovamento della sociologia che, come preannunzia il Kidd, inaugurerà un rinnovamento di civiltà.

Nell'Appendice, che è quella stessa collocata già dall'Autore nella prima edizione del volume, è contenuta una commemorazione di Herbert Spencer. In essa il Toniolo, ribadendo alcuni concetti esposti nel volume, dimostra come la scuola positiva dello Spencer abbia dovuto cedere il passo — come la scuola materialistica del Marx — alla scuola dell'evoluzione psicologica che si pone la domanda se i ceti sociali traggano veramente origine e saldezza soltanto da affinità fisiologiche o d'interessi materiali, o non piuttosto si cementino e avvino di preferenza per virtù di quella coscienza di classe o «*esprit de corps*», che è il risultato di comuni sentimenti, doveri, diritti aspirazioni in ordine a un ufficio specifico spettante a ogni classe nella società.

Certo il Toniolo non si ferma a quella psicologia d'un valore pur sempre soggettivistico e relativo che abbiamo visto nel Tarde e nello Stein: ma essa basta per combattere la sociologia cosmico-biologica dello Spencer che aveva fatto tanto scalpore nel secolo scorso.

Il Toniolo dal canto suo, mostrando come lo stesso Spencer ha dovuto assistere da vecchio alla caduta dei suoi principi e allo smantellamento di quello stato militare e industriale che egli aveva combattuto da giovane in nome di principi umanitari e aveva poi sostenuto, nel colmo della sua attività, in nome dei postulati dell'economia liberale e del suo sistema di sociologia, esce alla fine in un compendio delle sue idee più attinenti alla vita reale dei popoli che è un peana di vittoria del Cristianesimo e che si dovrebbe tener presente

oggi ancora, anzi sempre, ovunque si studino o si risolvano i problemi sociali, dalle aule delle Università ai parlamenti nazionali e internazionali.

« Il costante e crescente impero dei pochi, dei privilegiati, dei potenti su le moltitudini secolarmente reiette e immolate, compendìo è vero fra le terribili ma effimere riscosse di queste la legge del progresso in una *prima civiltà* se così può chiamarsi quella pagana. Ma dal dì che il verbo della buona novella fu deposto primamente nell'animo dei poveri, il progresso rimase incardinato su lo spirito; e d'allora in poi esso inclinò sempre fra le stesse resistenze o disfatte ad esplicarsi con questa legge sociologica: dapprima esso si svolge, si accumula, si aderisce per merito ed a favore dei pochi e più eletti; di poi si irradia, si compartecipa e spende a beneficio dei più umili e numerosi. Ma quest'ultima e confortevole estrinsecazione della legge del progresso la storia testimonia che non si attuò mai per fatalistica necessità, e ben di rado si attuò per esclusivo calcolo utilitario. Bensì di contro agli egoismi, agli arbitri ed alle prepotenze sempre rinascenti essa presto o tardi si effettuò per autorità ed in ossequio di una legge morale imperante e per virtù di giustizia e di carità sociale, per cui i forti in alto si piegano verso i deboli che compiono la loro ascensione. E perciò in questa seconda civiltà non è la forza ma il diritto, non l'arbitrio ma la ragione, non la violenza ma la coscienza, non l'oppressore ma la vittima che a lungo andare trionfa o, come si esprime uno storico insigne, chi vince definitivamente non è Caino, ma Abele ».

P. CRISTOFORO POLI O. P.

LA TEOLOGIA DELLA CHIESA DA S. CLEMENTE AL CONCILIO DI NICEA

GUSTAVE BARDY, *La théologie de l'Eglise*: T. 1^o: *De Saint Clément de Rome à Saint Irénée*, in 16^o, pp. 248, Parigi, Les éditions du cerf, 1945; Coll. « *Unam Sanctam* »; T. 1^o: *De Saint Irénée au Concile de Nicée*, in 16^o, pp. 348, ib. 1947.

Il mistero della Chiesa è uno dei problemi più appassionanti per il mondo moderno. Ogni epoca ha le sue preferenze in fatto di dottrine; la nostra, che si porta prevalentemente verso due grandi verità, la Chiesa e la Vergine SS., è stata detta, giustamente, sia l'epoca della Vergine SS., sia della Chiesa.

Non solo la Chiesa è studiata in se stessa, nel suo duplice aspetto di società visibile e di corpo mistico di Cristo (aspetti che si integrano nell'unico concetto di Chiesa fondata da Gesù Cristo), ma si ricerca con curiosità, con interesse e con devozione, anche quello che ne abbiano pensato gli antichi. Tutto interessa: lo sviluppo del suo culto, della sua dottrina, della sua organizzazione; il pensiero dei Padri o Scrittori ecclesiastici su determinati problemi; le traversie della sua vita perigliosa, ecc. Gli studi di ampio respiro come le monografie su determinati problemi ormai non si contano più.

Il notissimo patrologo, canonico Gustave Bardy, dopo aver per quasi quarant'anni moltiplicati gli studi di dettaglio, e alcune sue opere sono ormai classiche in materia, tenta ora uno studio d'insieme. Come si è presentata la Chiesa alla fede e alla riflessione dei suoi figli? Che idea se ne sono fatta?

Il tema come si vede è molto delicato e vasto, anche se limitato ai primi tre secoli di vita fino al Concilio di Nicea 325. Vasto perchè numerosissimi sono i problemi sollevati proprio per questo primo periodo che coincide con la crescita meravigliosa del piccolo granello di senapa e con la fermentazione del pugno di lievito inserito nel mondo pagano. Delicato perchè non si può sempre conoscere con sicurezza il pensiero dei Padri, contrastante com'esso è alle volte con la pratica della loro vita e con altre dottrine loro particolari; delicato anche perchè spesso i cambiamenti nella Chiesa, cambiamenti che denotano una concezione tutta particolare che ci si faceva di quest'organismo divino, sono anonimi, cioè si realizzano senza che si possa dire di chi sia stato il merito.

Non far dire ai testi nulla di più, ma anche nulla di meno; non dare ad essi la paternità di dottrine e di prassi insegnate o praticate solo in seguito, ma non togliere quello che essi dicono o intravedono, anche se solo in seguito più particolarmente insegnate o praticate. Ci vuole dunque una perfetta conoscenza delle fonti, del pensiero dei Padri e della vita della Chiesa. Tutto questo il Bardy lo possiede in grado eminente, unitamente ad un grande equilibrio di giudizio e ad un certo humor inglese che ne rende la lettura gradevole oltre che sicura. Diamo un rapido sguardo al contenuto dei due volumi.

Il primo volume è diviso in quattro capitoli. 1° Carattere sociale del Cristianesimo con una chiesa per città; mezzi per superare le eresie e gli scismi: la carità fraterna e l'autorità della gerarchia; la chiesa è amore. E' il periodo primitivo, siamo veramente agli inizi dello sviluppo del granello di senapa. 2° I fedeli sono coscienti di costituire un popolo nuovo, un *tertium genus* (pagani, ebrei, cristiani) diffuso ormai dappertutto. Crescono i pericoli interni ed esterni, eresie e persecuzioni. La carità vicendevole, la regola di fede, la liturgia eucaristica, la tradizione, l'opera dei Vescovi, soprattutto del Vescovo di Roma, costituiscono la barriera che si oppone al pericolo interno. S. Ignazio d'Antiochia, S. Policarpo, S. Dionigi di Corinto sono i grandi vescovi di questo periodo; S. Clemente è il grande Papa che domina sullo scorcio del 1° secolo. 3° Periodo di transizione: l'ordinamento carismatico contende il passo a quello gerarchico; il Montanismo è un prodotto della corrente carismatica, Tertulliano una vittima. La gnosi eretica cerca di svuotare il contenuto divino del messaggio cristiano, di togliere valore alla tradizione divina per ricorrere a tradizioni esoteriche e di rompere l'unità dei fedeli distruggendo la loro uguaglianza di fronte a Dio. 4° Reazione dell'ortodossia soprattutto con S. Ireneo. La tradizione divina ne esce vincitrice attraverso una più accentuata unione coi Vescovi e col Papa. La Sede di Pietro, con S. Vittore, interviene con decisione, nonostante che scismi ed eresie ne insidino l'attività a Roma stessa.

Il primo volume termina con una constatazione: alla fine del secondo secolo tutti gli organismi costitutivi della Chiesa Cattolica sono all'opera svolgendo attivamente la loro funzione.

Nel secondo volume, pure diviso in quattro capitoli, si assiste ad una maggiore presa di posizione di alcuni scrittori nei confronti del mistero della natura della Chiesa. 1° Reazione della Chiesa cattolica alle varie sette o chiese gnostiche, marcionite, montaniste, artimonite e novaziane. La Chiesa si or-

ganizza meglio: viene imposto il catecumenato e la disciplina dell'arcano, si concede una penitenza per i peccati commessi dopo il battesimo, si determina il simbolo di fede e il canone della Scrittura, si indicano più frequenti assemblee episcopali. 2° Eccellono le figure di alcuni pensatori mistici, diversi fra loro per temperamento ma uniti nell'amore alla Chiesa. S. Ippolito, vescovo, scismatico e poi martire, con la sua chiesa spirituale priva di peccatori; Clemente Alessandrino, sognatore di una chiesa celeste basata sulla gnosi e studi carismi; Origine con la Chiesa gerarchica e Corpo Mistico di Cristo. 3° Crisi provocate dalla persecuzione di Decio coi numerosi lapsi o apostati. La Chiesa, nonostante alcune incertezze, prosegue sulla strada della misericordia. Si serrano le fila tra le Chiese locali e il Papa. La nota teoria di S. Cipriano dell'uguaglianza dei Vescovi responsabili delle loro azioni davanti a Dio è clamorosamente sconfessata dalla pratica della sua vita. 4° Si trovano di fronte la tendenza, diciamo così, episcopaliana di S. Cipriano e la tendenza centralizzatrice di Roma che avrà la vittoria. Si formano le metropoli ecclesiastiche (Cartagine, Alessandria, Antiochia); sopra tutte il vescovo di Roma. Il Concilio di Nicea sanzionerà questo sviluppo.

Questo in breve il contenuto del secondo volume.

Si potrebbe questionare su alcune interpretazioni particolari; ma di fronte a tanta dovizia di informazione e a tanta padronanza della materia, anche i piccoli nei si perdono.

I due volumi costituiscono i numeri XIII° e XIV° della collana ecclesiologica « Unam Sanctam » fondata e con tanta competenza diretta dal Padre Congar O. P.

P. MARCO GIRAUDO O. P.

ECUMENISMO CATTOLICO

MANFREDO BARONCHELLI *Ecumenismo Cattolico, Commento all'Ottava per l'Unità*, in 16°, 2 ed. pp. 228, Coll. « Hodierna » S.E.S.A. Bergamo 1947.

Il problema della riunione dei cristiani sta entrando sempre più nella coscienza dei fedeli, e questo è certamente un buon auspicio, poichè dalla conoscenza procede l'amore e quindi la preghiera, unico mezzo per giungere alla desiderata riunione. Anche in Italia, dove, per varie cause, il problema era meno sentito, se ne accentua l'interesse. Non solo l'esito magnifico della settimana « Pro Unione » tenutasi a Bologna, di cui diamo un resoconto in cronaca, ma anche il successo incontrato dal libro del Sacerdote Manfredo Baronchelli, ne sono un segno consolante. Nel 1945 usciva a Bergamo coi tipi della S.E.S.A. un libretto del Baronchelli « L'ottava di preghiere per l'unità della Chiesa » pp. 94, che spiegava brevemente le intenzioni dell'ottava di preghiere (18/25 gennaio). Il libretto fu presto esaurito. L'autore, a richiesta generale, ne fece una seconda edizione molto più ampliata.

I fedeli vi troveranno una miniera di notizie informative riguardanti la Chiesa Romana, le Chiese Orientali, la Chiesa Anglicana, la Riforma in Europa, la Riforma in America e i movimenti unionistici, la gravità del pec-

cato di divisione, l'Ebraismo e il Cristianesimo, il mondo pagano e il Cristianesimo.

I pregi del libro sono noti: buona esposizione dei vari problemi, bibliografia discreta per ciascuno di essi e un caldo accento nella trattazione.

Naturalmente uno studioso troverebbe da ridire sulla sommarietà della esposizione di alcuni problemi molto complessi; però, non avendo inteso l'autore scrivere un libro per gli studiosi e gli specialisti ma per la massa dei fedeli, bisogna dire che ha raggiunto pienamente il suo scopo.

P. MARCO GIRAUDO O. P.

GUIDA AL LAVORO SCIENTIFICO

BOGLIOLO L., *La Tesi di laurea - Guida al lavoro scientifico per gli studenti universitari*. Torino, Soc. Edit. Intern. 1948, 15 x 23, pp. 87, L. 250.

Forse è il primo lavoro del genere uscito in Italia, dove la metodologia non è stata mai molto curata.

Gli studenti universitari in procinto di fare la loro tesi troveranno qui un'abbondante messe di saggi e pratici consigli sulla scelta dell'argomento, sulla preparazione tecnica a svilupparlo, sul modo di trovare criticare e raccogliere il materiale, infine sulla composizione e stesura definitiva della tesi.

Ma c'è dell'altro in questo prezioso libretto: infatti gli ultimi due capitoli trattano dell'igiene mentale e dello spirito che deve animare lo studioso autentico.

Particolarmente ricca e interessante è questa parte finale, dove si parla dei cinque *sensi* o disposizioni psicologiche che devono arricchire l'anima dello scienziato, e cioè il senso dell'infinito, dell'essere, del mistero, dello sviluppo e della solitudine.

Il lavoro interessa quindi non solamente gli studenti alle prese con l'elaborazione della tesi, ma chiunque, studente o professore, voglia seriamente lavorare nel campo scientifico seguendo un metodo rigoroso.

La metodologia prospettata in queste pagine riguarda principalmente le scienze filosofiche, pedagogiche, letterarie, storiche, giuridiche, come ci avverte l'A. nella prefazione. In realtà sarà molto utile il suo libro per chi sceglierà un tema *storico* nell'ambito di queste discipline, invece sarà meno giovevole per chi si orienterà verso argomenti prevalentemente teorici o speculativi, dove è assai più difficile dare suggerimenti pratici e generali.

Però forse qualche cosa si poteva aggiungere anche in questo settore.

Il lavoro è via via arricchito di scelta bibliografia. In vista di una immane seconda edizione ci permettiamo di suggerire qualche aggiunta o correzione. A p. 11 starebbe molto bene l'indicazione della preziosa e ben fatta operetta del P. B. Kurtscheid, o. f. m. *De Methodologia historico-iuridica breves adnotationes ad usum scholarium*. Romae, Officium Libri Catholici, 1941, 16 x 22, pp. 100.

A pag. 10 la Metodologia del De Guibert va citata secondo l'ultima edizione postuma e in parte aumentata.

Nell'elenco delle bibliografie scotistiche, a pag. 30, ricopiato dal Bettoni, va aggiunto un importantissimo numero e cioè: P. N. Sonets, o. f. m., *Lineamenta bibliographiae scotisticae*, Roma, Collegio S. Antonio, 1942.

Le pagine 33-34, in tanta generale concisione, ci sembrano sciupate nel descrivere dettagliatamente una iniziativa bibliografica bellissima, ma in grande parte ancora non attuata e perciò per ora inutilizzabile.

Non concordiamo naturalmente sopra tutti i consigli formulati: noi pensiamo che spesso sia meglio dopo la dovuta e sufficiente preparazione, affrontare subito lo studio *diretto* delle *fonti* piuttosto che la lettura degli studi sulle medesime e questo per salvaguardarci da prevenzioni e da influssi esegetici preconetti (p. 47). L'indice delle citazioni non ha la sua ragione d'essere soltanto per un testo inedito (p. 67) ma anche per segnalare tutti i passi dell'Autore studiati, esaminati e criticati nel corso della tesi. In questo senso in una tesi o monografia tomistiche, l'elenco dei testi tomistici utilizzati è assai importante. Se non si vuol rendere troppo faticoso e lungo lo studio delle lingue, già così ostico agl'italiani, bisogna generalmente contentarci di impararle per leggerle e non per parlarle, molto meno per scriverle (p. 15). Quanti capiscono perfettamente il francese, pur non sapendolo nè parlare nè scrivere!

L'A. è contrario allo studio notturno (p. 74), eppure la maggiore parte degli studiosi di nostra conoscenza trovano nella notte le ore più feconde e redditizie.

Purtroppo l'A. non si attarda ad insegnarci come si debba fare praticamente a radunare la bibliografia per un soggetto di tesi. Le bibliografie universali di p. 27-28 servono a poco o nulla nei casi ordinari. Bisognava per lo meno suggerire di ricorrere alle grandi riviste scientifiche delle singole discipline per farne pazientemente lo spoglio; e magari segnalare quelle più ricche di materiale bibliografico, come p. es. *La Revue des Sciences philosophiques et théologiques* oppure le varie riviste della Università di Lovanio.

Tre affermazioni di carattere generale ci sono particolarmente dispiaciute, perchè a nostro modo di vedere inesatte. «La scienza è, in una parola, lo scopo naturale supremo dell'uomo quaggiù» (cap. 3). Anche nel campo *naturale* il primato va dato all'ordine *morale*, all'amor di Dio. Non è vero che l'esistenzialismo, si sia, almeno per ora, acquisito dei grandi meriti nel richiamarci fortemente al senso *storico* - (p. 13). La concretezza degli esistenzialisti è di ordine completamente diverso da quello storico, anche perchè in gran parte è confinata in un disperato individualismo.

Non diremmo poi che l'*esteriorismo* sia una «malattia tutta moderna» (p. 56). Si pensi al romanzo psicologico moderno, alla poesia ermetica, alla psicanalisi, allo stesso esistenzialismo e a tante altre manifestazioni culturali moderne e ci formeremo del nostro tempo un concetto un pò diverso, anzi quasi opposto, cioè di un'epoca spasimante *per la interiorità*, purtroppo ricercata con strumenti inadeguati, per la mancanza di un'autentica metafisica. Le stesse scienze fisiche e biologiche, a differenza del positivismo ottocentesco, stanno facendoci riconquistare il senso del mistero (contrariamente a ciò che si dice a p. 84).

Ci perdoni l'ottimo A. questi nostri appunti, fatti con l'intenzione di

migliorare il suo prezioso *vademecum* metodologico che merita la più ampia diffusione per la sostanziale ricchezza e soda praticità del contenuto.

P. INNOCENZO COLOSIO O. P.

SAGGI PLINIANI

SESTO PRETE: *Saggi Pliniani* (Studi pubblicati dall'Istituto di filologia classica III) U. P. E. B. Bologna 1948 pp. 1 - 105.

Il Dott. S. Prete ha compiuto un accurato studio sull'attività letteraria di Plinio il Giovane. Egli in quattro capitoli (I *Plinio Poeta*, II *Plinio oratore*, III *Lettere di Plinio a Tacito*, IV *Sulla datazione delle Lettere di Plinio*) esamina attentamente l'opera dello scrittore latino. G. B. Pighi, ordinario della cattedra di letteratura latina all'università di Bologna, rileva i pregi dell'opera quando scrive nella prefazione: «*Questi studi Pliniani approfondiscono questioni che parevano superficiali, ne dimostrano l'importanza e l'interesse, attaccano con metodo sicuro certe posizioni della critica che si credevano stabilmente acquisite*». Lo studio presenta notevoli pregi. L'A. si sforza di penetrare nell'opera letteraria di Plinio per colpirne gli aspetti caratteristici e ricavarne la personalità dello scrittore. Tale sforzo non sempre è disgiunto da acume. Si notino per esempio l'osservazione su Plinio poeta e quella su Plinio oratore: «Negli ultimi anni del primo secolo d. C. era cosa comune fra le persone colte lo scrivere versi... v'era un diletterismo in poesia e si voleva prendere da questa ciò che essa potesse offrire di bello e grazioso e potesse nello stesso tempo fornire uno svago dai pubblici affari; qualche cosa quindi che contribuisse a dare un sollievo ed a presentare un tema di conversazione per distogliere la mente dalle occupazioni comuni della giornata» (p. 14). «La posizione incerta di Plinio è qui palese; l'oratore segue una via e giudica buona l'altra; nei suoi discorsi cercherà dunque di introdurre elementi che possano accontentare i diversi gusti degli ascoltatori» (p. 47-48). L'A. scopre l'anima dello scrittore latino ed indica i fattori che hanno influenzato la sua opera. Plinio, mancando di una forte e geniale personalità, cerca di accontentare un po' tutti presentando a ciascuno con i suoi scritti qualcosa che gli possa piacere: «il poeta in questa sua varietà cerca di raggiungere il suo scopo: quello di offrire qualche cosa di piacevole a tutti, ben sapendo che a chi l'una cosa è gradita a chi l'altra: *ipsa varietate temptamus efficere ut alia aliis, quaedam fortasse omnibus placeant*. Alla voce della critica troppo varia Plinio cercò di reagire, ma la sua reazione fu fiacca e scialba e soltanto di maniera; chè ad essa si piegò in effetto troppo spesso e troppo facilmente; credette di superarla, inserendo nei suoi discorsi elementi vari e forse discordanti, che non creavano una personalità di artista, ma servivano soltanto dei presunti esperti di oratoria» (pp. 49-50, cfr. anche p. 57).

L'A. inoltre ama ricordare atteggiamenti psicologici tanto umani in Plinio (cfr. p. 74-75: dove Plinio chiede a Tacito di essere ricordato nelle Storie, perchè prevede che l'opera dell'amico sarà immortale).

Ma dove lo studio del Prete mostra la competenza dell'autore è la critica che egli fa a certe conclusioni contenute nei lavori di chi lo ha preceduto. Allo studio del Norden l'A. osserva che al critico è sfuggito un elemento di molta importanza nell'oratoria di Plinio e cioè che l'oratore latino ha voluto essere innanzi tutto e soprattutto vario (cfr. p. 44). Nelle pp. 70-71 l'A. prende posizione contro lo Schuster affermando che non solo le composizioni poetiche, i brani di storia e le tragedie, ma le orazioni potevano formare l'oggetto della lettura pubblica. Nelle pp. 93-96 il Prete espone i motivi per i quali non accetta le conclusioni del Mommsen riguardo alla cronologia delle lettere pliniane. L'A. inoltre si rivela padrone dell'argomento quando presenta in belle sintesi il suo giudizio sull'opera che esamina (cfr. pp. 62-63 dove l'A. raccoglie le caratteristiche dell'oratoria pliniana e p. 105 dove schizza la personalità letteraria dello scrittore).

All'opera del Prete vorremmo infine aggiungere qualche osservazione. L'A., trattando dell'epistolario pliniano, poteva rilevare lo schema o l'ordine seguito da Plinio nell'esposizione delle sue idee.

Il suo studio, che si mostra in genere assai curato e si presenta in una veste tipografica veramente signorile (merito, questo, della Casa Editrice del Dott. C. Zuffi), poteva evitare alcuni errori di stampa o di citazione, (cfr. p. 53: il numero della nota non corrispondente; p. 49 *verietate* per *varietate*; p. 77, 3^a riga: e per et; p. 78, 9^a riga: *cone* per *come*; p. 60, note 3 e 4; il modo di citare la stessa opera è diverso).

Sarebbe desiderabile un indice dei passi pliniani citati, in modo che lo studioso li possa facilmente trovare nell'opera. Infine l'A., trattandosi di un lavoro scientifico che vuol oltrepassare la cerchia limitata degli specialisti, poteva usare delle sigle di abbreviazione più esplicite (per es.: *Re* = *Real-encyklopaedie Pauly-Wissowa*, *FPL* = *Fragmenta Poetarum Latinorum*).

Concludendo, sottoscrivo a quanto augurava il Pighi nella prefazione: « *Confido che (questi studi) saranno degnamente apprezzati, come da tutti gli studiosi dell'antico, così specialmente da quei valenti che, negli ultimi decenni, hanno felicemente rinnovate le ricerche dell'età imperiale* ».

P. B.

RIVISTA DELLE RIVISTE

DIVUS THOMAS (Fr.) - Vol. 52 a. - 1947

Fasc. 1:

M. GRABMANN — Das Weiterleben und Weiterwirken des moraltheologischen Schrifttums des hl. Thomas von Aquin im Mittelalter (*L' influsso degli scritti di teologia morale di S. Tommaso nel Medioevo*), pp. 3/28; A. M. HORWATH, O. P. — Der wissenschaftliche Charakter der Apologetik (*Il carattere scientifico dell' Apologetica*) pp. 29/52; M. THIEL O. S. B. — Endziel, Glück und Pflicht des Menschhen. (*Fine ultimo, felicità e dovere dell' uomo*) pp. 53/82; J. ENDRES, C. Ss. R. — Der Schichten gedanke bei N. Hartmann. (*L' idea di strato in N. Hartmann*), pp. 84/96.

Fasc. 2:

A. PAVELKA — Philosophie und Physik (*Filosofia e fisica*), pp. 125/146 cont.; A. MAIER — Diskussionen über das aktuell Unendliche in der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts. (*Discussioni sull' infinito in atto nella prima metà del 14. secolo*), pp. 147/166 cont.; A. F. UTZ, O. P. — Ausweg aus der Rechtsunsicherheit. (*Come uscire dall' incertezza del Diritto*), pp. 167/176; A. M. HORWATH, O. P. — Der wissenschaftliche Charakter der Apologetik, pp. 177/191 cont.; C. ZIMARA, S. M. B. — Einblicke in die Unterrichtsweise des Franz de Vitoria (*Sguardo sul metodo d' insegnamento di F. di Vitoria*), pp. 192/224 cont.

Fasc. 3:

A. F. UTZ, O. P. — Aushölung oder Dynamik des Eigentumsbegriffes? (*Incrinatura o dinamismo del concetto di proprietà?*), pp. 243/254; C. ZIMARA — Einblicke in die Unterrichtsweise des Franz de Vitoria, pp. 255/289; A. PAVELKA — Philosophie und Physik, pp. 290/316; A. MAIER — Diskussionen über das aktuell Unendliche in der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts, pp. 317/337.

Fasc. 4:

A. M. LANDGRAF — Die Lehre von geheimnisvollen Leib Christi in den frühen Paulinenkommentaren und in der Frühscholastik (*La dottrina del Corpo Mistico di Cristo nei primitivi commenti alle lettere paoline e nella scolastica primitiva*), pp. 365/394 cont.; A. M. HORWATH, O. P. — Der wissenschaftliche Charakter der Apologetik, pp. 395/408; A. PAVELKA, — Die Wahrscheinlichkeit als Grenzwert der relativen Häufigkeiten (*La probabilità come valore limite delle frequenze relative*), pp. 409/436 cont.; P. WYSER, O. P. — Die wissenschaftstheoretischen Quaest. V und VI in Boethium de Trinitate des hl. Thomas von Aquin (*Le questioni V e VI in Boethium de Trinitate di S. Tommaso sulla teoria della scienza*), pp. 437/485.

I tre articoli di P. HORWATH (fasc. 1, 2, 4) che trattano del carattere scientifico dell' Apologetica, sono come la conclusione di una serie di articoli, dallo stesso Autore pubblicati su questa Rivista: sul concetto tomistico di

Dio (a. 1940, 141/210, cfr. Der thomistische Gottesbegriff, Freiburg i. d. Schw. 1941), sulla funzione del soggetto nelle scienze (a. 1946, pp. 29-44), sul soggetto della teologia (ib. pp. 288/310), sulla teologia come scienza (ib. pp. 349/392).

Sono note le discussioni sulla natura dell'Apologetica. Il P. Horwath non entra nella discussione se non indirettamente. Egli direttamente vuole, alla luce dei principi tomistici, svolti negli articoli precedenti, inserire l'Apologetica nel suo giusto posto nella sintesi tomistica.

Accenneremo solo brevemente — come lo esigono queste note — alle conclusioni dell'Aut., peraltro di grandissimo interesse, anche perchè queste stesse idee sono state esposte, in maniera ancor più sistematica, nella recente opera dell'Horwath: *Synthesis theologiae fundamentalis*», (Budapest 1948).

Vogliamo soltanto subito notare che i cardini dell'argomentazione sono il concetto del soggetto della scienza e della teologia come sapienza.

L'Apologetica, a differenza dell'apologia, è scienza, perchè deduce le sue conclusioni da principi universali, prendendo i suoi argomenti dalle esigenze universali della natura umana, nel suo progresso scientifico. E' difesa scientifica della fede.

Questi principi di argomentazione, necessariamente a carattere filosofico, possono essere di vario genere e desunti da campi filosofici di diverso grado d'astrazione; tuttavia l'Apologetica rimane una scienza unitaria.

Viene applicato all'Apologetica il concetto tomistico di *subjectum scientiae* nella sua funzione sintetizzante di *universalis ratio sciendi*, in contrapposto all'*objectum scientiae*: le varie conclusioni (*objectum scientiae*) pur diverse in se stesse, costituiscono una unità nella scienza, per l'ordine essenziale che dicono al soggetto, dal quale, come da comune *ratio sciendi*, prendono lo speciale modo di conoscibilità, caratteristico della scienza.

Poichè questo soggetto unificatore dell'Apologetica è il concetto rivelato di Dio, come sintesi di tutta la rivelazione, che è il proprio soggetto della Teologia, ne segue logicamente che l'Apologetica è per sua natura scienza teologica.

Vogliamo sottolineare il modo particolare con il quale l'Aut. giustifica il carattere teologico della Apologetica, carattere teologico, che solo, secondo noi, salva il suo stesso carattere di scienza. Egli usa bensì i concetti di teologia come sapienza e della sua necessaria funzione difensiva, si rifà al classico parallelo con la metafisica, ma è sempre il concetto di soggetto della scienza, che dà all'argomentazione una base più intrinseca ed essenziale.

Il concetto rivelato di Dio, soggetto della Teologia, come verità di fede, trova la sua giustificazione nell'autorità di Dio. Deve essere giustificato nella sua funzione di primo principio e di *universalis ratio sciendi* della Teologia, nei confronti della ragione naturale e dei suoi principii. Ecco la funzione propria dell'Apologetica: difesa del soggetto della Teologia.

In questo confronto con le esigenze della ragione e dei fattori dell'ambiente, l'Apologetica ha un doppio carattere: di scienza sintetica e di scienza analitica.

Scopo dell'Apologetica sintetica è appunto una giustificazione generale del soggetto della Teologia, come universale e comune ragione di conoscere teologico. Il concetto rilevato di Dio diventa elemento unificante dell'Apologetica, come termine della via inventionis, la cui oggettività e funzionalità di principio di cognizione viene determinata mediante l'esperienza e la testimonianza. Scopo dell'Apologetica analitica è esplicitare la virtualità del soggetto della Teologia — già giustificato nella parte sintetica — per dare un giudizio sec. rationes aeternas dei fatti e delle conclusioni scientifiche naturali, integrandoli in una sintesi mentale soprannaturale.

Così il soggetto della teologia viene giustificato, ma non nei suoi elementi intrinseci. L'evidenza finale dell'Apologetica è un'evidenza estrinseca in rapporto all'ambiente (*Umrandungswissenschaft*) e nonostante il suo carattere strettamente scientifico, rimane scienza della fede.

In questa sua doppia funzione, l'Apologetica entra nella sintesi tomistica come una parte potestativa della doctrina sacra: della teologia, la cui unità e totalità si desume dall'indivisione e unità del suo soggetto.

P. THIEL (fasc. 1) studia i rapporti che, nel campo etico, assumono il fine ultimo, la legge, il dovere morale, risolvendo alla luce della dottrina tomistica l'apparente contraddizione inerente al fatto che la legge, mentre ordina l'uomo alla sua felicità soggettiva, al tempo stesso gli comanda di trascenderla, per trovare il suo vero fine ultimo nella realtà divina.

Una esposizione analitica, fatta sulla scorta di S. Tommaso, dei concetti di beatitudine, d'obbligo morale, di legge, conduce a trovare la fonte suprema di questi ultimi e la loro ultima giustificazione, nella felicità completa dell'uomo, come fine dell'agire. E' allora l'etica cristiana una eudomonologia di carattere stoico-socratico?

L'uomo può trovare la sua felicità perfetta solo nel possesso pieno di Dio; d'altra parte, gli atti spirituali, che assicurano il possesso di Dio e realizzano lo stato della beatitudine, costituiscono, al tempo stesso, come conoscenza e amore di Dio, la forma suprema della Sua glorificazione. E' pure inversamente vero che la legge che ordina l'attività umana alla gloria di Dio, conduce l'uomo alla conoscenza e amore di Dio, nelle quali azioni è costituita la sua perfetta felicità soggettiva.

Ma se glorificare Iddio e raggiungere la propria felicità coincidono per l'uomo, i due aspetti devono essere logicamente distinti e distintamente voluti, logicamente subordinati e subordinatamente intesi: non Dio subordinato alla felicità dell'uomo, ma viceversa, come esige la retta subordinazione dei beni oggettivi e la posizione dell'uomo rispetto a Dio.

Questa distinzione dobbiamo portare in Dio stesso e considerarlo come fine ultimo e come causa oggettiva della beatitudine soggettiva. I due aspetti sono necessariamente congiunti nella legge morale: ma per il secondo aspetto la legge non ha bisogno di sanzione, nè di obbligo morale, essendo naturale all'uomo tendere a quel bene, nel quale crede di trovare la sua felicità.

Tale naturale tendenza non è invece sufficiente a salvare la ulteriore necessaria subordinazione della felicità soggettiva a Dio, come ultimo fine; perciò quest'aspetto diventa oggetto di obbligo morale e di sanzione e costituisce propriamente l'oggetto e il fine della legge morale.

Così viene risolto il problema posto al principio: se la felicità umana coincide con l'osservanza della legge, essa non ne costituisce il fine proprio; scopo della legge è invece ordinare l'uomo e quindi anche la sua felicità a Dio come fine ultimo. La stessa felicità umana è condizionata a tale subordinazione.

L'etica cristiana non è una eudomonologia stoico-socratica, nè un'etica del dovere per il dovere, ma un'etica teocentrica, l'etica della gloria di Dio.

I due articoli di PAVELKA (fasc. 2,3) dedicati all'analisi delle reciproche relazioni tra filosofia e fisica, richiedono certamente attenta lettura e riflessione, ma ripagano grandemente dello sforzo per lo loro attualità e originalità. Prendendo atto delle affermazioni dei teorici della scienza circa una necessaria revisione in campo teoretico dei principi fondamentali della fisica e dell'attesa da parte degli stessi di una luce da una parte della filosofia, l'Autore, quale cultore della filosofia aristotelico-tomista, cerca quale risposta la filosofia tradizionale è in grado di dare ai quesiti dei fisici.

Gli articoli sono divisi in 15 punti, ma è facile riconoscerli tre parti principali. Nella prima si espongono i principi tomistici riguardo all'astrazione del concetto, come criterio della divisione delle scienze. Si stabiliscono gli oggetti propri della filosofia naturale e della matematica, come criteri della loro distinzione specifica. Un accenno speciale merita la trattazione di quelle scienze che gli antichi chiamavano «scientiae mediae», risultanti dall'applicazione dei principii della matematica allo studio dell'essere sensibile, per l'evidente analogia con la fisica matematica moderna.

In una seconda parte vengono esaminati e saggiati alla luce della filosofia tomistica i metodi propri della fisica moderna: metodo sperimentale, induttivo, matematico.

Metodo sperimentale. Mentre la fisica antica costruiva il suo oggetto mediante il processo astrattivo, arrivando al concetto di essere sensibile (*ens mobile*), la fisica moderna usa dell'esperimento e del metodo sperimentale. Scopo ultimo dell'esperimento è di ridurre a una comune misura i fattori, che caratterizzano l'oggetto o il fenomeno fisico, per poterli inquadrare quantitativamente per mezzo di espressioni matematiche. Dalle qualità esteriori l'esperimento tende ad una conoscenza più intima dell'oggetto, ma non può naturalmente oltrepassare il dato quantitativo, come l'accidente più intrinseco della materia. Anche per il fisico l'oggetto proprio della sua scienza è necessariamente legato alla materia, ma essendo l'esperimento l'unico metodo da lui ammesso come valido, ne segue che non possa oltrepassare la conoscenza delle qualità accidentali fisiche. Di qui la sua indifferenza al problema filosofico dell'essere, che è poi in ultima analisi la causa dello stato di incertezza sui fondamenti teorici della fisica.

Metodo induttivo. L'oggetto ricavato dall'esperienza viene inserito nel campo della scienza per mezzo dell'induzione: in base a relazioni scoperte sperimentalmente tra i vari oggetti si costruisce un principio generale di organizzazione scientifica. Il progresso interno della scienza è costituito da scoperte per intuito di principii di ordinazione più generali, come ipotesi, che vengono giustificate da conclusioni che teoricamente da esse si aspettavano. La validità o utilità dell'ipotesi è data dalla somma di fatti ch'essa può spiegare. Nuove scoperte nel campo sperimentale obbligano a nuove ipotesi. Vi è certamente in questo sviluppo teorico una continuità: le vecchie teorie rimangono vere come casi particolari della teoria più generale posteriormente formulata. Si ha così un metodo che praticamente somiglia all'induttivo, anche se, come si dirà, a carattere più euristico che logico.

Metodo matematico. Questi schemi generali o principii della fisica sono costruiti con il metodo matematico. Le relazioni sono espresse mediante espressioni matematiche, così che all'apparenza l'oggetto della fisica è ridotto a un gruppo di numeri. Ma questi numeri sono legati fra di loro da particolari relazioni (funzioni) caratteristiche che sono l'espressione matematica della struttura qualitativa dell'oggetto. I numeri legati nella funzione indicano il rapporto tra quantità e qualità, indicano la struttura qualitativa del dato quantitativo. Tenendo presente che la quantità ha la sua radice nella materia e la qualità nella forma, l'espressione matematica arriva ad una analogia sul piano degli accidenti, delle relazioni, nel piano dell'essere sostanziale, tra materia e forma.

Questi tre metodi rendono possibili una rete di principii e di schemi mentali che costituiscono l'organizzazione scientifica dei dati sperimentali. Ma non si può dire che perciò la fisica sia riuscita a costruirsi un soggetto, nel senso tomistico di *universalis ratio sciendi*. Impossibilità teorica, data dall'impostazione puramente sperimentale della fisica moderna, che la chiude nel campo degli accidenti. Le proprietà accidentali fisiche possono con indefinite variazioni, appunto per il loro nesso accidentale, esprimere la struttura della sostanza e offrire allo sperimentatore sempre nuovi aspetti, che obbligano il teorico a nuove ipotesi. Sotto questo aspetto la fisica rimane necessariamente un sistema sempre aperto.

Da queste considerazioni critiche, che danno ragione delle difficoltà teoriche della fisica a costituirsi come scienza, l'autore, in una terza parte, prende le mosse per esporre un tentativo di soluzione, alla luce dei principii tomistici, che considerano la filosofia naturale come una integrazione, nel senso dell'essere, delle scienze sperimentali.

La fisica non può essere scienza se non arriva ad un sistema chiuso, a stabilire cioè un principio supremo, che abbia ragione di soggetto, e di *ratio communis sciendi*. Ma questo può avvenire soltanto se la fisica è in grado di trascendere la sfera degli accidenti e raggiungere in qualche modo la sostanza. Secondo l'autore questo non è impossibile, anche se necessita un ampliamento e un certo rifacimento della fisica, sotto la guida della filosofia.

Perno di questo ampliamento del campo della fisica è l'analogia sopra

esposta, fondata sulla somiglianza dei rapporti tra quantità qualità e materia e forma.

Finora la fisica si è limitata al primo rapporto, alla prima parte della analogia arricchendo in modo prodigioso, è vero, le nostre cognizioni nel campo delle proprietà accidentali. Non vi sarà bisogno di rinnegare tale ricchezza di cognizioni, anzi la nuova fisica non farà che dare un solido fondamento teorico a questa fecondità sperimentale.

L'integrazione si realizza invece nel senso che la fisica, che si è limitata finora all'accidens mobile, deve estendere la sua considerazione all'altra parte dell'analogia, all'analogo sostanziale, di cui la formula fisica esprime in forma matematica la struttura. E' necessario che l'essere materiale nella sua totalità diventi oggetto della fisica. Non per confondersi con la filosofia naturale: gli oggetti, nonostante tale integrazione nel senso dell'essere, rimarranno distinti. Mentre oggetto della filosofia naturale è l'ens mobile simpliciter, in tutta la sua estensione, sì da comprendere anche la psicologia; l'ens mobile è oggetto della fisica inquanto ristretto agli esseri inorganici, e, principalmente, in quanto la sua costituzione intima è espressa analogicamente e quindi analogicamente conoscibile, dal rapporto quantitativo-qualitativo delle proprietà accidentali fisiche.

Questa nuova fisica non sarebbe altro che una generalizzazione, nel senso dell'essere sostanziale della fisica attuale, rispetto alla quale la fisica, come è ora concepita, non sarebbe che un caso particolare, essendo essa stessa un caso particolare della filosofia naturale.

Il soggetto così ampliato della fisica ha necessariamente conseguenze riguardo al metodo. Il metodo induttivo e sperimentale prendono dal nuovo rapporto all'essere un valore anche logico e non solo pratico.

Maggiori precisazioni si rendono invece necessarie riguardo al metodo matematico, nel senso che non può più essere considerato come l'esclusivo metodo della nuova fisica. Bisogna però distinguere una doppia funzione della matematica nella fisica:

1) come matematica pura, quale espressione di dati quantitativi e di grandezze. Sotto questo aspetto non può venire generalizzata nel senso dell'essere, perchè la matematica è applicabile solo dove la quantità è il necessario substrato, ai dati cioè della sfera degli accidenti.

2) come sistema logico, che rende possibile un'inquadratura scientifica dei risultati sperimentali della fisica. Come già qualche teorico della matematica ha previsto e auspicato, sotto quest'aspetto il metodo matematico è aperto a una generalizzazione nel senso di una logica formale generale, di cui la matematica non sarebbe che una applicazione nel campo particolare delle grandezze. Tale logica formale generale ha trovato in Aristotile il suo grande teorico. L'Aut. auspica però il definitivo costituirsi della logica aristotelica in forma simbolica, per rendere più facile la sua applicazione alla matematica.

In corrispondenza al soggetto totale della nuova fisica, non si avrebbe ormai che unico metodo, applicato però diversamente, secondo i due aspetti dell'oggetto: nella sua forma particolare di metodo matematico per le relazioni quantitativo-qualitative e come logica formale nello studio dei corrispettivi rapporti tra materia e forma.

L'autore stesso, passando dalle considerazioni teoriche alla pratica, ci dà un'esempio di revisione critica dei fondamenti della fisica attuale e di una sua integrazione nel senso suddetto, studiando un problema quanto mai attuale, il valore cioè del metodo delle statistiche nella formulazione delle leggi fisiche, nell'articolo « La probabilità come valore limite delle frequenze relative » (fasc. 4 e a, 1948, fasc. 1) che ci proponiamo di esaminare in altro numero.

REVUE THOMISTE — Ann. LV - 1947.

N. I.

M. LABOURDETTE, O. P. — *Fermes Propos*, p. 5; M. J. NICOLAS, O. P. — *La doctrine de la Co-rédemption dans le cadre de la doctrine thomiste de la rédemption*, p. 20; L. GARDET — *Rencontre de la théologie musulmane et de la pensée patristique*, p. 45; J. - H. NICOLAS, O. P. — *L'intuition de l'être et le premier principe*, p. 113; M. - J. — *Théologie dogmatique*, p. 137; TH. CALMET, O. P. — *Psycanalyse et Morale*, p. 158; A. FOREST — *Souvenirs du Congrès de Rome*, p. 168; H. BOUILLARD, S. J. — *Precisions* p. 177; L. - B. GILLON, O. P. — *Post-scriptum*, p. 183.

N. II.

CH. JOURNET — *Définition synthétique de l'ame créée de l'Eglise*, p. 197; M. - D. PHILIPPE, O. P. — *Les processiones divines selon Durand de Sait-Pourçain*, p. 244; J. MARITAIN — *L'existant*; L. - B. GILLON, O. P. — *Aux origines de la «puissance obédientielle»*, p. 304; L. GARDET — *Philosophie et Théologie comparées*, p. 311; L. GARDET ET H. LABOURDETTE, O. P. — *Aux sources de la théologie spirituelle*, p. 335; M. - J. NICOLAS, O. P. — *Economie et Humanisme*, p. 353; A. FOREST — *Etudes sur Hegel*, p. 372; J. CHAIX - RUY — *Les philosophes italiens d'aujourd'hui*, p. 376.

N. III.

M. LABOURDETTE, O. P., ET M. - J. NICOLAS, O. P. — *L'analogie de la vérité et l'unité de la science théologique*, p. 417; CH. JOURNET — *Définition synthétique de l'ame créée de l'Eglise* (II), p. 467; A. FOREST — *Connaissance et révélation*, p. 482; M. - R. WEIJERS, O. P. — *In Christo Jesu*, p. 499; J. - H. NICOLAS, O. P. — *Essence et substance*, p. 517; P. MESNARD — *Un texte important d'Erasmus touchant sa «philosophie chrétienne»*, p. 524; L. GARDET — *Actualité d'Erasmus*, p. 550; H. LABOURDETTE O. P. ET M. J. NICOLAS O. P. — *Chronique de philosophie spéculative*, p. 586; U. FILIPPI — *Etudes sur la méthode des sciences physiques*, p. 617.

Il P. LABOURDETTE nel suo articolo di fondo per l'annata 1947 «Fermes propos» (n. I) riprende la controversia che aveva suscitato il suo studio critico «La théologie et ses sources» e di cui si erano, pro o contra, interessati B. De Solanges, M. J. Nicolas, R. Garrigou-Lagrange e molti altri. Approfondendo dei rilievi che gli sono stati fatti e dei lamenti che ha provocato — egli dice — vorrebbe ora, fuori d'ogni discussione, metter in miglior luce alcuni principi che impegnano le posizioni teologiche prese da membri della direzione della «Revue Thomiste».

Anzitutto precisa la portata del principio di autorità in Teologia. L'autorità in Teologia occupa un posto di primo piano; la fede è supposta alla ricerca teologica, è una regola, un insegnamento ricevuto e accettato. Ma poiché la ricerca teologica è essenzialmente ordinata a sviluppare l'intelligibilità delle verità rivelate, e queste formano un cibo spirituale e un oggetto di contemplazione e di vita per l'intelligenza umana, è necessario un magistero vivente e permanente, soprannaturalmente assistito, alle cui determinazioni la teologia deve stare particolarmente attenta. La Teologia però non si ferma qui, a ricevere passivamente le proposizioni autentiche di fede e le varie determinazioni o gli insegnamenti del magistero della Chiesa. Essendo essenzialmente uno sforzo per penetrare la verità, essa si applica a meglio comprendere, per analogia e nel mistero, la stessa realtà divina.

In un secondo punto l'A. determina il vero ufficio del magistero ecclesiastico e il compito e i limiti e il modo di procedere del teologo. Per cui aggiunge tre regole elementari, che dovrebbero essere rispettate da tutti in ogni discussione, e cioè: 1) che ognuno si sforzi di contare soltanto sui propri

argomenti, accettando inizialmente la possibilità di sbagliare; 2) che ognuno sappia prendere la responsabilità di ciò che dice o di ciò che propone; 3) che sia salvaguardato, nella discussione teologica, il rispetto alle persone, il pregiudizio assoluto della loro buona fede, restando quindi sempre sul terreno delle idee.

Infine nel paragrafo «*Intégrisme et Modernisme*» l'A. dichiara di essere fortemente legato alla dottrina di S. Tommaso, ma nello stesso tempo di non poter trascurare i nuovi problemi posti dagli uomini: «*Nous sommes, dans cette Revue, fermement attachés à la doctrine, aux principes, à la méthode de saint Thomas d'Aquin ... Nous savons que des problèmes nouveaux se posent; nous en sentons le poids et l'angoisse*». Personalmente crede che la «*vue du monde*» di S. Tommaso e dei teologi medioevali è lontana da quella che oggi a noi s'impone con una prospettiva diversa non soltanto in fisica, ma anche in metafisica.

Non si tratterebbe però ora di rifare S. Tommaso, nè di mutilarlo; ma di cogliere ciascuno dei suoi principi nella sua purezza e nel suo vero valore.

M. - J. NICOLAS nel suo studio sulla dottrina della Corredenzione (n. I) vuol mostrare, com'egli stesso esplicitamente dice, come l'idea della corredenzione della B. V. s'inserisca nella teologia generale della redenzione sino al punto non soltanto di rispettare, ma di fare trionfare i suoi principi. La trattazione è stata ispirata, per combatterle, dalle obiezioni, che in alcuni teologi oggi formano oggetto di opposizione alla dottrina della corredenzione, opposizione simile a quella dei secoli passati alla dottrina dell'Immacolata Concezione, e che si trovano formulate nel libro di M. W. Goossens: «*De cooperatione immediata Matris Redemptoris ad Redemptionem obiectivam*».

Le principali obiezioni sarebbero le seguenti: 1) La B. V., essendo essa stessa una redenta, non avrebbe potuto concorrere alla Redenzione: la sua grazia, che dona valore meritorio alle sue sofferenze, le viene dalla redenzione che si suppone già compiuta. La B. V. non avrebbe potuto associare il suo merito a quello di Cristo per ottenere la salvezza del genere umano. 2) Anche supposto un proprio valore nelle opere della B. V. per la redenzione del genere umano, sarebbero esse del tutto superflue, perchè a ciò sovrabbondantemente soddisfa l'opera di Cristo. 3) Anche se la parte di Cristo nella redenzione lasciasse posto a una cooperazione degli uomini, questa potrebbe essere meglio intesa come applicazione dei frutti della redenzione, come dispensa di grazie, ufficio che darebbe alla B. V. un posto universale e principale e che renderebbe ragione a tutti gli argomenti di tradizione e di convenienza. 4) Gesù Cristo è stato sempre ritenuto, nella S. Scrittura e nella Tradizione e nella Teologia classica, come l'unico Mediatore tra Dio e gli uomini. Se Maria fosse veramente corredentrica, quest'idea basilare sarebbe distrutta.

L'A. risponde esaurientemente a queste difficoltà, dividendo apposta il suo lavoro in quattro parti: a) Possibilità della corredenzione; b) Senso e ragion d'essere della corredenzione; c) Inclusione della dottrina tradizionale della Meditazione mariana; d) Conclusione: «*Unus Mediator*».

Non esponiamo nei loro dettagli queste parti, per evidenti ragioni di spazio; ma le additiamo all'attenzione dei lettori e degli studiosi per la loro freschezza e profondità.

Il P. HERVÉ - NICOLAS (n. I) riprende il problema dell'intuizione intellettuale già trattato da altri tomisti, come per es. P. Roland - Gosselin e P. Jolivet e Maritain, e risolto o in pieno senso negativo dal primo, in quanto Tomismo autentico nessuna operazione intellettuale meriterebbe la qualifica d'intuizione, o in un senso largo dal secondo, come operazione intellettuale senza alcun discorso almeno esplicito; o dal terzo come sola intuizione dell'essere, che sarebbe il punto di partenza della metafisica. Nel Tomismo non potrebbe trovar posto l'intuizione intellettuale in senso stretto, come presa immediata e diretta dell'oggetto reale e concreto nella sua stessa realtà, perchè come *conditio sine qua non* di ogni conoscenza intellettuale umana è l'astrazione.

zione, e caratteristica dell'intelligibile e del pensiero metafisico è l'universalità.

Ma l'A. giustamente rileva come il problema dell'intuizione intellettuale abbia uno dei primi e più importanti e fondamentali posti nella filosofia moderna, come le filosofie di Descartes, Kant, Fichte, Schelling, Idealisti, Bergson, Blondel e di tanti altri si aggirino intorno al pernio dell'intuizione, e come sia grave la decisione nel dover respingere quale inaccettabile l'intuizione intellettuale e quindi tutto il pensiero moderno, tanto più che la conoscenza del concreto reale e vivente esercita un forte fascino su di noi.

Per risolvere questo serio e grave conflitto l'A., dopo aver sottoposto alla critica l'interpretazione Kantiana dell'intuizione intellettuale e dopo aver stabilito che l'intuizione intellettuale è « toujours et partout un jugement », che essa « sera la perception d'une vérité au sujet de la chose actuellement donnée qui est son objet » (pag. 124), cerca di trovare un oggetto o un posto per essa, e lo trova nell'essere e nel primo principio.

Osserva come nè la coscienza di sè, nè le proprie operazioni, nè le opere belle e nemmeno le essenze particolari possono essere oggetto d'una intuizione intellettuale perfetta e completa, perchè risentono o di affettività o di sensibilità o non raggiungono il carattere concreto, necessario all'oggetto dell'intuizione. Solo l'essere, fra tutti gli oggetti intelligibili che vengono nella nostra presente condizione offerti alla considerazione della mente, è veramente e pienamente concreto, ed è quindi in modo unico e perfetto oggetto d'intuizione per l'umana intelligenza. Questa intuizione dell'essere non può essere che un giudizio espresso in una proposizione. E' qui che apparirebbe in piena luce il valore e il compito del primo principio. Tutto questo sarebbe stato detto anche da S. Tommaso in De Boeth. de Trin. q. 6, a. 1.

Queste considerazioni sull'intuizione dell'essere, conchiude l'A., sarebbero fecondi in applicazioni d'ogni sorta per avvicinare al Tomismo il pensiero moderno e rivalutarlo in ciò che ha di buono.

Diamo lo schema del lavoro di CH. JOURNET: « Definition synthétique de l'âme créée de l'Eglise (n. II - III).

I. La carità in quanto pienamente cristiana (christique), cioè a dire in quanto culturale, sacramentale, orientata, costituisce l'anima creata della Chiesa.

1. Unità, complessità, indivisibilità dell'anima creata della Chiesa: a) Definizione descrittiva e analitica mediante i tre elementi principali. b) Passaggio dalla definizione analitica a quella formale. c) Benchè accidentale e complessa, l'anima creata della Chiesa è indivisibile. d) L'unità numerica interna dell'anima creata della Chiesa.

2. L'anima creata della Chiesa è la carità in quanto culturale: a) Rapporti tra culto e carità. b) La carità in quanto culturale. c) I valori del culto presupposti dalla carità culturale. d) D'una appartenenza iniziale alla Chiesa in ragione di questi valori.

3. L'anima creata della Chiesa è la carità in quanto sacramentale o pienamente cristoconformante: a) La carità in quanto sacramentale. b) Un aspetto della carità sacramentale: l'unità di comunione o d'interdipendenza dei cristiani. c) Disgressione sulla comunione dei Santi. d) Divisione delle grazie sacramentali. e) La grazia sacramentale Eucaristica. f) I valori santificanti presupposti dalla carità sacramentale. g) D'una appartenenza iniziale alla Chiesa in ragione di questi valori. h) La carità, quando è unita ai caratteri sacramentali, è insieme culturale e sacramentale.

4. L'anima creata della Chiesa è la carità in quanto orientata: a) La carità cristiana è come tale « docile » alla voce di Cristo. b) L'unità della Chiesa comporta l'unità di comunione e l'unità d'orientazione. c) Rapporti dell'unità di comunione e dell'unità d'orientazione. d) I valori giurisdizionali presupposti dalla carità orientata. e) D'una appartenenza iniziale alla Chiesa cattolica del gruppo delle Chiese ortodosse.

II. La carità della Chiesa è presente con il suo influsso nei membri peccatori: 1) Un falso dilemma: una Chiesa senza peccatori? o l'unità della Chiesa definita indipendentemente dalla carità? 2) Le soluzioni di Bañez, Suarez e Perrone: l'unità essenziale della Chiesa definita indipendentemente dalla carità teologale. 3) Il principio di soluzione del Gaetano: l'unità della Chiesa è formata formalmente dai giusti e materialmente dai peccatori. 4) La carità della Chiesa esercita la sua influenza formatrice persino sui membri peccatori.

III. L'anima della Chiesa considerata in modo statico (en repos = in actu primo) e in modo dinamico (en exercise = in actu secundo).

M. LABOURDETTE e M. J. NICOLAS con l'art. «L'analogie de la vérité et l'unité de la Science Théologique» (n. III), rispondendo alle accuse mosse loro e alle posizioni prese dal P. Le Blond (S. I. nell'art. «L'analogie de la vérité, Reflexions d'une philosophe sur une controverse théologique» (in *Recherches de Science Religieuse*, 1947, n. 2, pag. 129-241), chiarificano maggiormente un importantissimo punto della controversia teologica esposta nel «Dialogue théologique».

Il Le Blond denuncia i dogmatisti che stanno ancora per la filosofia tomista e per un'unica teologia, come incoscienti razionalisti, dimentichi del carattere soprannaturale della fede, oppositori delle attuali direttive della Chiesa, colpevoli comunque d'univocità. Partendo dall'analogia dell'essere, della trascendenza e perfezione somma dell'essere divino, che infinitamente in perfezione e semplicità supera tutte le cose create, immagini complesse e imperfette e deficienti di Dio, applica una simile analogia alla verità, sforzandola però in modo tale da rompere i ponti tra la verità divina e le altre verità, che sarebbero soltanto tentativi di imitare la verità semplice, senza mai poterla eguagliare. Per il Le Blond da questo risulterebbe che per salvaguardare la trascendenza della verità divina e per evitare ogni pericolo d'ontologismo e di razionalismo, bisognerà mantenere un taglio netto, insuperabile - una coupure infranchissable - tra i nostri giudizi o i nostri sistemi umani, anche se si tratti del sistema più coerente e più sicuro, e la verità sussistente. Non sarebbe ragionevole quindi parlare di un sistema assoluto, unico, anche se accettato e consigliato e prescritto dalla Chiesa ai suoi fedeli, come, per. es., può essere la sintesi tomista. Anche le altre sintesi - pur riconosciute come meno ferme - hanno il loro valore. Dopo la sintesi tomista, che è sempre un sistema, una molteplicità unificata, una sintesi eterogenea irriducibile alla semplicità assoluta, potremo avere nell'avvenire altre sintesi che continueranno lo sforzo assintotico dell'uomo per avvicinarsi all'assoluto.

I direttori della *Revue Thomiste* in questo articolo cercano di combattere le esagerazioni di P. Le Blond e di giustificare tutte le espressioni concernenti la relatività e l'invariabilità dell'espressione concettuale della verità, i rapporti dell'attualità e della verità, l'inseparabilità dell'invariante e del variabile ecc.

Il lavoro è così distribuito: I. L'analogia della verità e la diversità dei sistemi secondo il P. Le Blond; II. Unità specifica della mente e della verità umana: 1) verità logica e verità ontologica, 2) la verità logica umana, 3) unità della mente umana, 4) le verità rivelate, 5) la verità teologica; III. Diversità della mente e delle verità umane: A) Diversità individuali, razziali, culturali, storiche; B) Diversità nel modo di cogliere ed esprimere la verità: 1) diversi gradi di verità nel giudizio umano, 2) diversi gradi di verità delle nostre concettualizzazioni, 3) concettualizzazione e formulazione, 4) concettualizzazione e sistemazione, 5) mentalità, 6) la verità e la storia; IV. S. Tommaso e la teologia unica; V. Conclusione.

E' vero che la conoscenza divina è analogica, è più perfetta e completa e diversa dalla conoscenza degli intelletti creati, di quello angelico e di quello umano. Ma ciò non toglie che la nostra mente - univocamente, specificamente una - non possa cogliere delle cose la verità unica e valevole per tutti gli uomini. L'errore radicale del P. Le Blond consiste nel non tener presente che

la mente umana non attinge la sua verità direttamente in Dio, ma nelle cose e mediante le cose, anche quando conosce lo stesso Dio. Anche le verità rivelate, pur avendo come fonte immediata Dio, sono state tuttavia espresse in un modo umano, e vanno quindi, per quello che è possibile, comprese umanamente coi nostri concetti, come le altre cose.

Importanti e capziosi soprattutto i rilievi sulle diversità individuali, razziali, culturali e steriche e sulla diversità di attingere ed esprimere la verità, come importanti sono anche le considerazioni conclusive su S. Tommaso e la teologia unica.

BEDA

REVUE DES SCIENCES PHILOSOPHIQUES ET THEOLOGIQUES
XXXI - (1947)

N. 1°: L. B. GEIGER, O. P., *Abstraction et séparation d'après S. Thomas*, 3-40; A. M. DUBARLE, O. P., *Le sens spirituel de l'Écriture*, 41-72; A. D. SERTILLANGES, O. P., *Vrai caractère de la loi morale chez S. Thomas d'Aquin*, 73-76.

N. 2°: D. H. SALMAN, O. P., *La multiplicité de l'expérience philosophique et la métaphysique de l'être*, 173-191; P. VIGNAUX, *Structure et sens du Moïse*, 192-212; H. F. DONDAINE, O. P., *La définition des sacrements dans la Somme Théologique*, 213-228.

N. 3°: B. WELTE, *Remarques sur l'ontologie de Heidegger*, 379-393; TH. CAMELOT O. P., *Réalisme et symbolisme dans la doctrine eucharistique de S. Augustin*, 394-410; A. M. DUBARLE O. P., *Un texte lacunaire dans Denzinger*, 411-412.

Il Padre DUBARLE (N. 1°) si propone di studiare «il senso spirituale della S. Scrittura» perchè oggi esso ritorna in auge, ma non sempre con la dovuta precisione dei concetti. L'art. è diviso in quattro parti: nozione dei vari sensi, esegesi allegorica, la S. Scrittura modello di esegesi spirituale, ragione d'essere e compito del senso spirituale.

Senso letterale: quello inteso dall'autore umano del libro sacro. Senso spirituale: quello non previsto dall'autore umano del libro sacro, ma inteso da Dio autore principale. Per il senso letterale noi conosciamo la realtà che l'agiografo ha voluto esprimere (fatti storici, regole morali, dottrine ecc.); queste realtà poi, a loro volta, ci portano alla conoscenza di realtà superiori (senso spirituale). Due condizioni, dunque, sono necessarie perchè si possa parlare di senso spirituale: 1a) che esso sorpassi l'orizzonte dell'autore umano; 2a) che esso risulti dalla realtà significata dal senso letterale e non dalle parole. Se manca la prima condizione si ha il senso letterale, anche se espresso sotto forma di metafora, parabola ecc.; se manca la seconda si ha il senso accomodatizio.

Allegoria: genere letterario consistente in un complesso coerente di metafore indicanti una realtà; le metafore possono essere anche inverosimili e ciascun elemento di esse ha un significato preciso.

Il metodo allegorico fu già usato dai retori per interpretare Omero, trasferito poi da Filone nella S. Scrittura e passato in seguito ai Padri della Chiesa.

La realtà spirituale significata non risulta dall'insieme del testo sacro, ma dalle più piccole parti di esso, così che, anche se l'agiografo narra azioni non edificanti, bisogna trovarvi ugualmente un senso edificante.

La S. Scrittura invece è un modello di esegesi spirituale, facendo appello non alla fantasia ma all'intelligenza, e mescolando opportunamente il senso letterale a quello spirituale. Non è sempre facile distinguere tra la semplice esplicitazione del pensiero precedente e quello che l'agiografo vi aggiunge di proprio.

Chiaro soprattutto nel N. T. Si assiste ad un processo di spiritualizzazione sia dei dati del V. T. che dei valori di esperienza comune. Poichè Cristo è verità, il suo dono sorpassa quello della legge di Mosè; il V. T. passa il suo contenuto alla nostra fede più spiritualizzata. Dai fatti del V. T. S. Paolo passa a leggi generali riguardanti la nuova economia.

Il senso spirituale nella S. Scrittura è conseguenza della pedagogia divina che, adattandosi alla debolezza umana, insegna quanto si è capaci di comprendere in un determinato periodo storico, lasciando intravedere una realtà superiore che verrà esplicitata in seguito.

La legge e la grazia sono i due principi esterni degli atti umani. La legge morale è dunque un aiuto che Dio dà all'uomo in vista del raggiungimento del suo fine la felicità. Essa comporta, è vero, un'obbligazione, ma è per il nostro bene, venendo incontro alla nostra debolezza. Conclude perciò il Padre SERTILLANGES (N. 1^o) che la morale di S. Tommaso è una morale eudemonistica cioè del bene e non del dovere; non imperativo categorico freddo e inumano, ma comando di vita e di felicità.

Il senso del Monologion di S. Anselmo, secondo il VIGNAUX (N. 2^o), risulta chiaramente dalla struttura del libro, cioè dal concatenamento del ragionamento per tutti gli 80 capitoli che lo compongono. S. Anselmo, come esplicitamente asserisce nel prologo, vuol arrivare colla sola ragione alla conoscenza di Dio, portare anzi l'incredulo ad ammettere che è conveniente credere in una ineffabile Trinità. Cammino non facile: come arrivare alla molteplicità dei termini trinitari partendo dall'unità della natura suprema? Poichè il pensiero umano tende verso un optimum e un maximum (Dio), sarà attraverso l'esame della natura dell'uomo che si potrà arrivare fino a Dio. Ora nell'anima c'è la memoria, l'intelligenza e l'amore; ma l'anima è immagine di Dio, quindi nell'unità di Dio dovranno esserci pure i tre termini. Dalla conoscenza di Dio segue l'amore, dall'amore la speranza, dalla speranza la fede e fiducia di raggiungere questo bene. Necessità quindi del Credo e sua obbligatorietà. « Una struttura doppiamente razionale della fede nel suo contenuto e nel suo atto, ecco quello che risulta dalla meditazione anselmiana » (p. 196).

Mentre S. Tommaso nel Commento alle Sentenze definisce i Sacramenti per rapporto alla loro causalità, nella Somma li definisce solo per rapporto al segno: *sacrae rei signum*. Pare dunque ben visibile un cambiamento di prospettive. Perché questo cambiamento? Il Padre DONDAINE (N. 2^o) pensa che S. Tommaso consideri nella Somma i Sacramenti maggiormente come atti di culto e quindi segni della professione pubblica della fede e per rapporto a questo li definisca, mentre lascia nell'ombra (nella definizione) il mistero di cause della grazia.

La dottrina eucaristica di S. Agostino è considerata dagli studiosi difficile e delicata per la continua mescolanza di realismo e di simbolismo; non sono mancati di quelli (per es. R. Lawson - Turmel) che, esagerando il simbolismo, ne hanno negato il realismo. Però, intesa bene, essa diventa per il teologo una miniera inesauribile. S. Agostino anche per l'Eucarestia, come per i Sacramenti, insiste sul carattere di segno: *Sacramentum sacrae rei signum*. L'eucarestia è un fatto misterioso e simbolico e quindi, oltre alla consistenza propria, manifesta all'*intellectus spiritalis* molte altre cose situate su differenti piani. E' appunto il passaggio brusco dall'uno all'altro di questi elementi che costituisce la difficoltà d'interpretazione del pensiero agostiniano. Il Padre CAMELOT (N. 3^o) spiega questi passaggi. L'Eucarestia è simbolo di Cristo, come la manna del deserto (S. Agostino non fa rilevare la differenza fra i due simboli). Il *Sacramentum* è il pane eucaristico che è il corpo di Cristo; la *res* è il Cristo totale, cioè il corpo mistico. Da questo ne segue che non la manducazione carnale del pane eucaristico dà la *res*, ma la manducazione spirituale, cioè l'unione per la fede e la carità. Credere è già aver mangiato: *crede et manducasti*. Non nega S. Agostino l'importanza della

comunione eucaristica, ma insiste prevalentemente sulle disposizioni che si debbono avere: *si bene acceperitis, vos estis quod acceperitis*, perchè S. Paolo dice: *unus panis, unum corpus multi sumus*. La teologia agostiniana dell'eucarestia è una teologia del sacramento segno e simbolo. Noi dissociamo il segno o simbolo dalla realtà, e per questo troviamo difficile la dottrina agostiniana, mentre per S. Agostino il simbolo è la realtà significata. I teologi scolastici distingueranno tra *Sacramentum tantum*, *res et sacramentum* e *res tantum*; S. Agostino invece passa dal *Sacramentum tantum* alla *res tantum*, trascurando, ma supponendo, la *res et sacramentum*.

Il Testo citato nel Denzinger 200 b ha un periodo lacunoso; esso va integrato così (in corsivo l'aggiunta): «*Certum est enim atque catholicum, quia in omnibus bonis, quorum caput est fides, nolentes nos abhuc misericordia divina praeveniat ut velimus, insit nobis cum volumus; sequatur etiam ut in fide duremus...* etc.

Il Padre DUBARLE (N. 3°) espone brevemente lo stato delle varie edizioni patristiche in merito al passo citato.

Segnaliamo da ultimo gli ottimi bollettini di ecclesiologia del Padre Congar O. P. nei numeri 1° e 2°.

LA CIENCIA TOMISTA - 1947

N. 1°: V. BELTRAN DE HEREDIA O. P. — *Orientacion humanistica de la teologia vitoriana*, 7-27; L. B. GILLON O. P. — *La doctrina del pecado original en Fr. de Vitoria*, 28-40; V. RIBERA — *Doctrina de Vitoria acerca del martirio*, 41-61; A. GARCIA O. P. — *La atricion en Vitoria y su Escuela*, 62-94; V. D. CARRO O. P. — *Los fundamentos teologico-juridicos de la doctrinas de Vitoria*, 95-122; A. TRUYOL SERRA, *Doctrina Vitoriana del orden internacional*, 123-138; I. G. MENENDEZ REIGADA O. P., *El derecho de intervencion segun Vitoria* 139-150; L. GARCIA ARIAS — *Los jusinternacionalistas clasicos extranjeros del siglo XVII que citan a Fr. de Vitoria*, 151-169; M. G. MIRALLES O. P. — *Vitoria forjador y maestro de la Hispanidad*, 170-191; R. C. GONZALES O. P. — *Contribucion al estudio de la bibliografia vitoriana*, 192-198; Id. — *Otra contribucion editorial de Fr. de Vitoria durante su estancia en Paris*, 199-204; R. de A. — *Informacion del movimiento vitoriano*, 205-210.

N. 2°: T. URDANOZ O. P., — *Vitoria y el concepto de derecho natural*, 229-288; M. BARBADO O. P. — *El proceso de la inteleccion segun S. Tomas*, 289-330; B. JIMENEZ DUQUE — *Los frutos del Espiritu Santo*, 331-354.

N. 3° M. GARCIA FERNANDEZ, O. P. — *La gracia como participacion de la divina naturaleza en Juan de S. Tomas y lugar que a este corresponde en la tradicion tomista*, 5-62; D. L. GREENSTOCK T. S. D. — *La mocion de Dios en las causas segundas segun Egidio Romano*, 63-104; Fr. MUNIZ O. P. — *Es posible una predestinacion gratuita post praevisa merita?* 105-115.

N. 4°: L. SALA BALUST — *Los tradados de Reforma del P. Mtro Avila*, 185-233; T. URDANOZ O. P. — *Vitoria y la conception democratica del poder publico y del Estado*, 234-285; I. G. MENENDEZ REIGADA O. P. — *El don de sabiduria y el amor afectivo*, 286-300.

Il P. Carro (N. 1°) si propone di dare uno sguardo d'insieme ai principi fondamentali della dottrina vitoriana, mettendo in risalto il nesso logico e la struttura sistematica della sua opera. Diamo un riassunto piuttosto ampio dell'articolo, per la sua utilità di portata generale.

Il Vitoria, discepolo fedele dell'Aquinate, tesoreggia l'insegnamento del Maestro e degli altri studiosi che l'hanno preceduto, specialmente della scuola domenicana, ma porta nel suo lavoro l'impronta inconfondibile della sua personalità. Contributi decisivi sono dati sulla dottrina della personalità

umana, sulla Chiesa come società perfetta; sulla società internazionale. Principi basilari del suo sistema sono: 1) la distinzione tra ordine naturale e soprannaturale, già insegnata chiaramente da S. Tommaso, e da Vitoria applicata metodicamente al piano giuridico come base di distinzione dei due ordini giuridici, il politico e l'ecclesiastico; 2) la personalità umana come punto di riferimento dei diritti e dei doveri, che si risolvono in funzione di essa; 3) la gerarchia dei diritti, che permette di armonizzare i diversi ordini giuridici, indipendenti, ma non staccati o isolati, appunto perchè in funzione del bene completo della persona umana.

L'ordine sistematico della sua opera corrisponde a quello cronologico dei suoi scritti. Nella *Relectio «De Potestate Civili»* (1528) espone i principi generali sulla natura della società e della autorità civile. La società civile è di diritto naturale, fondata sulle esigenze della natura umana. L'autorità poi è di origine divina, ma deriva da Dio mediante il diritto naturale. Contro gli assertori della derivazione diretta dell'autorità da Dio ai principi, Vitoria afferma che il soggetto primo del potere è il popolo, che crea il principe. Tuttavia il popolo non crea l'autorità, ma soltanto la comunica.

Il Vitoria si oppone tanto a quelli che facevano dell'autorità un effetto del peccato originale, quanto a quelli che la facevano derivante da Cristo, negandola conseguentemente agli infedeli. Sulle tracce dell'Angelico, Vitoria afferma la legittimità dei governi degli infedeli, perchè il fondamento della autorità è la natura umana, partecipata dai fedeli come dagli infedeli.

Il diritto naturale associa primieramente tutti gli uomini in una grande famiglia umana. Gli Stati particolari sono creati dal diritto delle genti che si fonda su quello naturale e non può annullarlo. Di qui la possibilità di una Repubblica universale, con un solo Monarca, qualora la maggioranza degli Stati lo volessero.

Nella *Relectio «De Potestate Ecclesiae»* (1532), indirizzata contro i laicisti, afferma il carattere di società perfetta proprio della Chiesa. Il suo potere è spirituale, e non abolisce quello civile, svolgendosi in piani diversi. La distinzione dell'ordine naturale da quello soprannaturale è qui magistralmente applicata, sempre sulle orme dell'Angelico.

Vitoria precisa la distinzione fondamentale, quanto all'origine, della società civile, che risiede primieramente nel popolo, da quella spirituale che è direttamente comunicata da Dio al Papa.

Segnato l'ambito della potestà del Papa su soli fedeli difende però il diritto del Papa ad intervenire nelle cose temporali, quando toccano gli interessi spirituali dei fedeli, e ciò per la subordinazione del fine dello Stato a quello della Chiesa. Vitoria confronta l'intervento del Papa nell'ambito temporale a quello di uno Stato entro i confini di un altro, legittimo quando tende a difendere interessi legittimi, ingiustamente violati. Importante è il suo principio: il Papa interviene nelle cose temporali non come principe terreno, ma soltanto in forza del suo potere spirituale.

Nella *Relectio «De Indis»* (1539) abbiamo l'applicazione dei principi contenuti nelle opere precedenti. E' asserito il diritto degli Indi ad avere uno Stato proprio; diritto non annullato dalla loro infedeltà, o dai loro peccati e neppure dalla barbarie. Gli Indi sono su un piano giuridico di eguaglianza con gli Europei.

Confutate le pretese giustificazioni dell'occupazione spagnola, elenca i titoli legittimi che l'avrebbero potuta giustificare. E' qui dove Vitoria espone la sua dottrina sul diritto internazionale. Vi sono affermati il diritto di libero commercio e immigrazione; il diritto di intervento e le sue modalità; il diritto della Chiesa alla predicazione universale e soprattutto il piano generale della società organica internazionale.

Queste linee generali del sistema vitoriano date dal P. Carro permettono di concludere, come fa l'A., alla perenne attualità della dottrina del Vitoria.

Il SERRA (N. 1°) esamina un argomento fondamentale della dottrina vitoriana, quello della natura della società internazionale. Le opere del Vitoria che parlano del problema sono il *De Indis* e il *De jure belli*.

Vitoria ha nel cristianesimo la concezione universalistica della società, ma ne cerca anche i fondamenti naturali, appoggiandosi su Aristotile, per quanto riguarda la nozione generale della socialità umana e sul pensiero ellenico — romano di tendenza stoica per ciò che interessa particolarmente l'idea di universalità.

Contro quelli che accusano De Vitoria di aver secolarizzato la società internazionale, l'A. nota che cercarne i fondamenti naturali non significa affatto secolarizzare, almeno nel senso moderno della parola. Si tratta piuttosto di applicare la distinzione di ordine naturale e soprannaturale già da Cristo esplicitamente espressa. D'altra parte distinzione non significa per Vitoria separazione e ciò è dimostrato dalla dottrina vitoriana dell'intervento papale nell'interno degli Stati, quando sia richiesto dagli interessi spirituali. Tuttavia non si possono confondere i titoli giuridico-naturali con quelli giuridico-divini.

L'esistenza di una comunità naturale universale, fonda un diritto internazionale universale, naturale, completato da un diritto internazionale positivo su quello basato. Inoltre, se la società internazionale è naturale, si impone ai singoli stati, che devono sottomettersi; tanto più che la loro esistenza come società particolari si fonda sul diritto delle genti, subordinato a quello naturale; deve quindi aver prevalenza il diritto superiore. Il fine della società internazionale è il bene comune dell'orbe, che è il principio supremo della convivenza internazionale.

Dalla concezione universalistica della società, fondata sul diritto naturale, deriva la legittimità della personalità giuridica degli Stati non cristiani, quando abbiano ciò che da natura è richiesto ad uno Stato e la presunzione è in favore della loro capacità.

D'altra parte ne segue pure il diritto di comunicazione in vista della diversità di ricchezza naturale dei vari Stati e anche del loro patrimonio demografico. La larghezza vitoriana su questo punto ha impressionato molti, tra i quali Molina, che temono funeste conseguenze per lo Stato che deve ricevere le immigrazioni; tuttavia De Vitoria afferma che le immigrazioni devono esser fatte senza danno dello Stato che ospita.

Altre conseguenze fondamentali sono il diritto di intervento, necessario quando uno Stato non è all'altezza dei suoi compiti, opprime i suoi sudditi, o in casi consimili, quando cioè sia violato dallo Stato il diritto naturale e delle genti.

Sistema coerente quello vitoriano, che, per tanti punti si mantiene anche oggi attuale. Ad esso si sono ispirati, almeno inconsiamente gli autori della Carta Atlantica. Un autorevole conferma poi è data dai messaggi di Pio XII, nei quali al mondo sconvolto dal disordine e dalla discordia internazionale, sono presentati quei principi che già De Vitoria aveva elaborato in circostanze internazionali analoghe.

Studiando la dottrina vitoriana sul diritto d'intervento, il P. J. MENENDEZ REIGADA (N. 1^o) prova che Fr. De Vitoria è un convinto interventista; tutta la sua *Selectio «De Indis»* è impostata su tale problema. Il problema dell'intervento va studiato in funzione della sovranità dello Stato. Se lo Stato è veramente sovrano, dicono molti giuristi, non c'è posto per l'intervento altrui nell'ambito della sua competenza. Il Vitoria invece, per il quale la sovranità dello Stato è un'idea basilare nella concezione della società civile, non trova alcun antagonismo tra sovranità e intervento.

La sovranità si esprime con l'aforisma che lo Stato «non habet superiorem», tuttavia questo è un concetto negativo. Il concetto positivo della sovranità consiste nella esclusiva competenza dello Stato a procurare il bene comune che è il suo fine. In ciò propriamente consiste la sovranità, che è: interna, cioè pieno potere di dirigere i sudditi al fine, ed esterna, cioè diritto di difesa contro i nemici esterni.

Per Vitoria, tuttavia, l'indipendenza dello Stato non è assoluta, ma relativa. C'è infatti la superiore società internazionale, ugualmente naturale, che ha pure la sua sovranità che transcende quella dello Stato. Le due so-

vranità non si oppongono, anzi la sovranità della società internazionale è unica garanzia di quella dello Stato, tuttavia sono distinte situate su piani diversi come orbite concentriche, che non si scontrano mai, pur gravitando sullo stesso centro. Così lo Stato non ha superiori nel suo ambito, mentre fuori di esso cesserebbe di essere Stato e se andasse contro il bene comune, sarebbe colpevole di «*lesae humanitatis*». Nel caso specifico degli Indi, Vitoria riconosce la loro sovranità, e quando pone gli ipotetici titoli di conquista spagnola, su otto 5 si fondano sulla conculcazione di diritti delle genti.

L'intervento non è solo un diritto, ma anche un dovere; come lo Stato deve punire i nemici del bene comune, così il Superstato deve punire i delitti degli Stati. Tuttavia dev'essere ricercato più il bene dello Stato che subisce l'intervento che il proprio tornaconto. L'intervento dev'essere fatto con l'autorità di tutto l'orbe. Se ci fosse un organismo internazionale toccherebbe a questo intervenire, o delegare uno stato particolare; ma se manca, ogni Stato può farlo, specialmente se è legato con particolari interessi allo Stato danneggiato.

L'articolo di L. GARCIA ARIAS (N. 1°) ♦ una relazione su un argomento più ampiamente trattato in un'opera annunciata nell'«*Anuario de la Asociacion Francisco de Vitoria*» dal titolo «*Los autores citados por el Mtro Vitoria y los que le citaron y utilizaron a el*». Limitandosi ai giurinternazionalisti classici del sec. XVII°, l'A. esamina Grozio, che sente molto l'influsso vitoriano nelle sue opere «*Mare liberum*» e «*De jure pacis e belli*»; Riccardo Zouch, Samuel Pufendorf, Wolfgang Textor. Notevole la constatazione dell'affievolirsi dell'influsso vitoriano nel secolo XVIII anche presso gli Spagnoli, mentre il sec. XIX° segna la ripresa sempre più vasta degli studi vitoriani.

Il diritto naturale secondo il Vitoria, come ben fa osservare il P. URDANOZ (N. 2°), è la somma dei principi pratici dettati dalla coscienza e da tutti accettati. Fondamento del diritto naturale è l'inclinazione posta nella natura dal Legislatore supremo, Dio, per cui la ragione naturale è naturalmente portata a giudicare quello che è giusto o ingiusto nei rapporti vicendevoli. In questo senso il diritto naturale è innato e perciò necessario e non volontario. Naturalmente non tutti i giudizi universali pratici hanno la stessa immediatezza nella coscienza. Vitoria, come già i teologi e giuristi precedenti, ne distingue tre categorie: 1) i principi universali immediatamente intuitivi, 2) i principi che derivano per conclusione immediata ed evidente dai primi, 3) quei principi che sono conclusioni solo *mediate* e che si rifanno ai principi universali con nesso meno stretto.

Il diritto naturale non si oppone al positivo, ne è anzi la fonte e trova in esso il suo complemento. Le norme generali, infatti, devono essere applicate ai casi concreti (diritto positivo); queste applicazioni non devono però essere contrarie ai dettami del diritto naturale; se lo fossero, non avrebbero alcun valore giuridico perchè distruggerebbero il loro stesso fondamento e la loro giustificazione. Poichè poi l'uomo è per natura un essere sociale, il diritto naturale sarà pure il fondamento del diritto delle genti; cioè la ragione naturale naturalmente detta le leggi generali della convivenza sociale. La promulgazione di queste leggi spetterebbe alla *auctoritas totius orbis*, di cui Vitoria parla spesso; in mancanza di essa basta il consenso implicito di tutto il mondo, consenso che si ha per accettazione consuetudinaria. Accanto al diritto delle genti naturale, c'è pure un diritto delle genti positivo, costituito dai patti liberamente contratti fra i vari popoli.

Il P. GARCIA FERNANDEZ (N. 3°) conclude un lungo studio iniziato in un numero precedente della medesima Rivista 71 (1946) 209-250. Ecco le sue conclusioni. La grazia santificante, secondo Giovanni di S. Tommaso, è partecipazione formale e fisica della natura divina ut est in se; ne segue che: 1°) non è solo partecipazione virtuale, 2°) è pericoloso, specie dopo il Concilio di Trento, ammettere una partecipazione solo morale o per accettazione estrin-

seca, 3°) non fa invece difficoltà includere tra gli effetti secondari della grazia una partecipazione della rettitudine morale di Dio. La partecipazione della natura divina è ontologicamente una *proportio habitudinis*, che se si realizza attraverso abiti operativi che affondano le loro radici nella grazia, si esplica ben di più in una proporzione più fondamentale: l'immagine rappresentativa. La grazia santificante rappresenta dunque Dio in se stesso entitativamente, però non *ad aequalitatem*.

Se Giovanni di S. Tommaso non utilizza tutto il contenuto della tradizione tomista sul punto in questione, non si oppone a nessuna conclusione tradizionale.

Si ripete comunemente dai Molinisti che la premozione fisica è un'invenzione di Bañez. Il GREENSTOCK (N. 3°) nel suo studio dimostra invece che essa non è un'invenzione nuova di Bañez ma che è sostenuta con tutta chiarezza e decisione dalla maggioranza dei teologi del tempo di S. Tommaso, soprattutto da Egidio Romano; « si può dire anzi che quei teologi non conoscevano altra soluzione » (p. 103) al difficile problema dei rapporti tra Dio e l'uomo. Egidio Romano sostiene che: 1°) sia nell'ordine naturale che in quello soprannaturale la volontà non può operare senza una mozione previa di Dio, pur rimanendo completamente libera nella sua operazione; 2°) la libertà della volontà è effetto della volontà e della scienza di Dio che causa non solo l'atto ma il modo dell'atto o l'atto libero; 3°) la mozione di Dio nell'ordine soprannaturale è la grazia attuale che muove la volontà a compiere opere buone; 4°) sia nell'ordine naturale che in quello soprannaturale Dio e l'uomo sono cause dell'azione, però non nello stesso modo, perchè si devono sempre mantenere i diritti della causa prima. Anche in questo Egidio Romano è un fedele tomista.

E' assiomatico fra i teologi che « gratuito » e « post praevisa merita » siano due espressioni antitetiche e contrarie e che non si dia predestinazione gratuita che ante praevisa merita. Il P. MUNIZ (N. 3°) invece sostiene che si possa dar una predestinazione gratuita post praevisa merita. L'originalità e la novità della soluzione prospettata all'importante problema, sono tali da consigliare un riassunto un po' esteso; ci limitiamo, non occorre rilevarlo, a esporre il pensiero del Padre.

Due sono gli argomenti addotti dal Muñiz in difesa della sua soluzione:

1°) E' di fede che la perseveranza finale è un dono gratuito che Dio concede per pura misericordia e che non può essere meritato (Denz. 806). E' pure di fede che le opere buone compiute in grazia meritano la vita eterna a condizione che l'uomo « in gratia decesserit » (Denz. 842). Poichè dunque i meriti solo se *perseveranti* introducono nella gloria e la perseveranza è atto della pura misericordia di Dio, perchè non si può dire che si dà una predestinazione post praevisa merita sed ex pura Dei misericordia, e perciò gratuita?

2°) La grazia è un dono gratuito di Dio; quindi tutto quello che si fa per la grazia e in forza di essa è gratuito. Se Dio predestina per i meriti fatti con e per la grazia, predestina per i meriti che Egli stesso misericordiosamente ha posto nell'eletto. Questa predestinazione è dunque gratuita non solo post praevisa merita, ma anche ex praevisis meritis perchè fatti ex et per gratiam che è un dono gratuito. Si possono fare due difficoltà si obietta il Padre: 1°) la grazia è effetto della predestinazione, a fortiori quindi le buone opere, effetto della grazia, sono posteriori alla predestinazione; 2°) Dio predestina prima alla gloria poi alla grazia, perchè il fine è inteso prima dei mezzi.

Alla prima difficoltà il Padre risponde: 1°) E' falso che la grazia sia effetto della predestinazione, perchè possono averla anche i presciti (Denz. 827). 2°) Adamo non ebbe prima del peccato la grazia in forza della predestinazione. Anche Adamo, infatti, fu predestinato per Cristo e in Cristo; ma la predestinazione di Cristo, secondo i Tomisti, fu decretata in *remedium peccati originalis*, è dunque posteriore al peccato originale. Ne segue che la grazia

data ad Adamo prima della caduta fu anteriore alla sua predestinazione e quindi non effetto di essa.

Per comprendere questa grazia si rifletta che, essendo essa soprannaturale non può essere effetto della provvidenza naturale, si deve dunque ammettere una duplice provvidenza soprannaturale: generale o comune per la quale Dio provvede a tutti, siano essi predestinati o presciti, e speciale o di predestinazione per i predestinati. Dio vuole tutti salvi. E come si distingue una volontà antecedente e una conseguente, lo stesso si dovrà dire della provvidenza. Si avrà perciò una grazia accordata dalla provvidenza generale o comune, che si può chiamare grazia «simpliciter», e una grazia accordata dalla provvidenza speciale o di predestinazione, che si può chiamare grazia «perseverante». La prima, antecedente alla predestinazione; la seconda, conseguente; perciò anche le opere buone compiute colla grazia «simpliciter» sono anteriori alla predestinazione, mentre le opere compiute con e per la grazia «perseverante» sono posteriori.

Alla seconda difficoltà il Padre risponde così: E' vero che la grazia ha ragione di mezzo per conseguire la vita eterna; però non ogni grazia è mezzo. Si è distinto tra grazia «simpliciter» e grazia «perseverante»; ora solo questa è ordinata alla gloria e quindi solo essa è mezzo e perciò intesa dopo la predestinazione che è il fine. Dio vuole tutti salvi (volontà antecedente), perciò dà a tutti gli aiuti sufficienti (provvidenza generale soprannaturale). Poichè questi aiuti sono premoventi e predeterminanti, Dio conosce l'uso che ne faranno gli uomini. Quando Dio sceglie alcuni di questi uomini per la gloria, (volontà conseguente), dà la grazia «perseverante» per cui infallibilmente raggiungono la vita eterna. L'elezione efficace alla gloria e la predestinazione sono dunque *post praevisa merita facta ex gratia praemovente et praedeterminante collata per providentiam generalem*, e perciò, senza dubbio, questa elezione è gratuita. Si noti infine che se è vero che Dio dà a tutti gli aiuti per salvarsi, non è vero che dia a tutti gli stessi aiuti, ma porzionatamente al grado di gloria a cui ciascuno è destinato. Tali aiuti, sia i più perfetti come i meno perfetti, sono premoventi e predeterminanti la volontà a quel determinato grado di gloria a cui ciascuno è predestinato.

Senza mozione previa non si può fare nulla, come non si può fare nulla di più di quello a cui si è premossi, si può però fare di meno o anche fare nulla di ciò a cui si è premossi. Se non si corrisponde alla premozione (l'autore non spiega come si possa non corrispondere alla premozione predeterminante e come si possa fare di meno o anche nulla di ciò a cui si è premossi), l'uomo è responsabile e in colpa; se corrisponde si salva in forza della grazia. Ne segue da ultimo che se la predestinazione è *post praevisa merita facta ex gratia collata per providentiam generalem ordinis supernaturalis*, non è in forza della volontà dell'uomo, ma in forza della grazia che lo premuove; la riprovazione, invece, in forza della cattiva volontà umana che non corrisponde alla grazia.

Si può quindi legittimamente, conclude, il Padre, parlare di una predestinazione gratuita *post praevisa merita*, anzi anche *ex praevisis meritis*.

Il P. URDANOZ (N. 4°), studiando la concezione democratica del potere pubblico e dello stato nella dottrina del Vitoria, si basa prevalentemente sulla *Relectio* «De potestate civili», prima sua opera, frutto dell'insegnamento all'università di Salamanca nell'anno scolastico 1527-28.

Secondo il Vitoria, che segue S. Tommaso, l'uomo è per natura un essere sociale, e non in conseguenza del peccato (S. Agostino); per natura e quindi di diritto divino, perchè autore della natura è Dio. La società è dunque di diritto naturale e divino. Il potere viene da Dio immediatamente al popolo che, non potendo governarsi senza un'autorità superiore, delega in tutto o in parte il suo potere all'autorità che liberamente si sceglie. Il modo migliore, ma non unico, per designare l'autorità è il voto della maggioranza che rappresenta moralmente la volontà e il consenso di tutto il popolo.

M. G.

ARCHIVO TEOLOGICO GRANADINO - VOL. 10 - 1947

E. ELORDUY S. J. - *La predestinación en Suárez. Controversias con Vázquez, Salas y Lesio*; RAMIREZ S. J. - *Manuscritos postridentinos «De Incarnatione»*, en la Biblioteca de la Universidad de Salamanca; F. LOPEZ LOPEZ FEBRO - *La multiplicidad de sentidos literales en la Escritura, según los autores españoles* (1550-1650)

Di questi tre lavori il più importante, sia per l'ampiezza data alla trattazione, sia per l'interesse del problema in sé, come per il nome dell'autore in cui viene studiato, è indubbiamente l'articolo del P. ELORDUY, *La predestinazione in Suárez*. Si divide in cinque parti: d'una introduzione e di quattro sezioni. Di queste, le prime tre ricostruiscono il pensiero suareziano in se stesso; la quarta ed ultima tratta delle controversie svoltesi tra il Suárez e il Vasquez, il Salas e il Lesio. Nell'introduzione l'ELORDUY, dopo aver premessi alcuni cenni sul problema della predestinazione in S. Paolo, passa a esaminare «un punto capitale che compromette - egli dice - non solo la fissazione esatta del pensiero del Suárez, ma anche la sua stessa onorabilità scientifica». Da alcuni si era insinuato il sospetto che il Suárez si sarebbe indotto a difendere la predestinazione *ante praevisa merita* non per convinzione, ma solo per obbedire al Generale Aquaviva; e questi, a sua volta, avrebbe assunto tale atteggiamento come una mossa prudente e conciliativa per giungere a un accordo con l'Ordine Domenicano o per liberare la Compagnia dal pericolo d'una condanna». «Questi sospetti infondati - osserva giustamente l'A. - sono ingiusti tanto per la fama di Aquaviva, quanto per la fama del Suárez. Un Generale della Compagnia e un teologo cosciente della sua responsabilità di fronte a Dio e alla Chiesa non potevan procedere in una cosa di tanta importanza per mera condiscendenza». Rimossi questi sospetti e provato che il Suárez sempre e per convinzione difese la predestinazione *ante praevisa merita*, l'A. procede alla ricostruzione del pensiero suareziano intorno allo stesso problema. La ricostruzione è condotta con metodo genetico, cogliendo cioè il pensiero suareziano nel suo nascere e nel suo scaturire logicamente dal complesso delle sue dottrine metafisiche e morali; seguendo passo passo nel suo sviluppo, nel suo muovere incerto nel tentativo di trovare espressioni sempre più esatte e chiare, nel suo arrestarsi, a un certo punto, e autocriticarsi, e nel suo raggiungere, da ultimo, la definitiva formulazione. Con tale metodo il lettore viene a farsi un'idea abbastanza esatta del perchè di certe posizioni del pensiero del Suárez, del perchè di certi oscillamenti riscontrabili nelle sue diverse opere quando egli parla della predestinazione e del perchè del suo cambiamento più profondo verificatosi nella formulazione del suo pensiero, cambiamento che lo portò a concepire non più la predestinazione come parte della provvidenza generale di Dio, ma questa come parte di quella. Tuttavia il troppo pedisseguo seguire l'autore nelle sue incertezze e nei suoi vari tentativi di formulare il proprio pensiero, nuoce alquanto a una visione sintetica e completa di esso. Soprattutto sarebbe stato desiderabile che l'ELORDUY, nel ricostruire la dottrina suareziana, si fosse astenuto da raffronti con altri autori, specialmente col Vasquez, tanto più che egli aveva in animo di dedicare tutta una sezione, e abbastanza lunga, proprio alle controversie tra il Suárez e i suoi avversari. Però nonostante questo, l'articolo del P. ELORDUY rappresenta certamente un buon contributo alla preparazione del IV Centenario della nascita del Suárez, celebratosi quest'anno.

Il P. RAMIREZ introduce così il suo lavoro: «La biblioteca universitaria di Salamanca è ricchissima di manoscritti postridentini. Impossibile farne qui una rassegna completa. Ci limiteremo perciò a catalogare e descrivere quelli che si riferiscono al trattato «*De Verbo Incarnato*». La gran moltitudine di essi ci offre, benché in una sommaria descrizione, le preoccupazioni dei teologi dell'epoca e ci apre le prospettive della problematica in codesto

trattato teologico per lo spazio di due secoli circa. Attraverso le loro *disputationes* e le loro *sectiones* vediamo svilupparsi antichi problemi in nuove soluzioni, non sempre sobrie nè equilibrate; e indoviniamo nelle loro pagine gli echi percettibili della dispute di scuola. Non sono i resti morti d'una pretesa decadenza teologica; ma sono piuttosto i germi vivi della teologia d'un'epoca esuberante, imprigionati nell'armatura ferrea del metodo scolastico, indispensabili oggi per tracciare giustamente la vera storia della scienza sacra». I manoscritti catalogati e descritti sono 154 e la quasi totalità di essi proviene immediatamente dal Collegio che la Compagnia di Gesù aveva a Salamanca, alla cui grande biblioteca erano stati trasportati da distinti centri di studio gesuitici e non gesuitici, benchè una gran parte, com'è naturale, contenga le lezioni del medesimo Collegio salmantino. Di essi, 147 appartengono a 42 autori della Compagnia; 3 ad altrettanti autori Domenicani; 2 ad altrettanti autori Benedettini (Cister); 1 a un autore Agostiniano; e 1, infine, a un certo Fonseca non meglio identificato. Ai Domenicani appartengono i codici 268, 306, 307. Il codice 268 è un manoscritto che proviene da un convento Domenicano e contiene il commento a tre Questioni della Somma. La Q. 7, che segue l'ordine degli articoli di S. Tommaso, reca questo titolo: «*De gratia Christi prout est quidam singularis homo*». «Supponiamo — dice il Ramirez — che ne sia autore Fr. Piero de Herrera O. P. (c. 1540-1630)». Il codice 306 contiene il trattato «*De Incarnatione Verbi Divini*» ed è attribuito al Maestro Giuseppe Belzunce O. P., (?-1741). Il codice 307 ha un trattato dal titolo «*De gratia Cristi Domini*» che è il commento a diverse questioni della III Parte della Somma. Ne è autore il Lett. P. Francesco de Rivera O. P. del convento di S. Maria di Trianos (?-1632). Ci siamo limitati ad accennare ai soli codici di Domenicani e se ne comprendono facilmente le ragioni, ma con questo non abbiamo inteso nè di fare una scelta nè di pronunciare un giudizio sull'importanza dei diversi codici: abbiamo obbedito soltanto a motivi pratici.

Il terzo lavoro è quello di F. LOPEZ LOPEZ su *La molteplicità dei sensi letterali nella Scrittura, secondo gli autori spagnoli che vissero dal 1550 al 1650*. L'intensione dello scrittore nello scegliere tale tema «è stata quella di contribuire, in quanto la materia lo permette, a fare un po' di luce su un punto tanto importante; allo scopo, niente di più efficace che studiare gli autori che fiorirono nella seconda età d'oro della Teologia Cattolica». Ma — si potrebbe obiettare — uno studio condotto su autori d'una sola nazione e d'un solo ristretto periodo non dovrà riuscire un lavoro necessariamente incompleto? «No — risponde L'A. — perchè è risaputo come la culla della restaurazione e la base di fioritura di codesta nuova età d'oro fu la Spagna, con le sue gloriose Università di Salamanca e d'Alcalá». (Prova, questa adottata dal nostro autore a dimostrare la completezza del suo lavoro, non certamente apodittica, come si vede). Essendo molto numerosi gli autori, lo studio è condotto necessariamente a forma di statistica. Crediamo bene, a utilità dei nostri lettori, riportare, compendiando, le conclusioni a cui giunge l'A. a) La maggior parte degli autori studiati tratta la questione della molteplicità dei sensi letterali, dando ad essa l'importanza che merita in rapporto a una sana esegesi. b) Tutti, a eccezione del Francescano Michele de Medina e del Gesuita Francesco de Ribera, affermano la molteplicità dei sensi letterali. — Qui ci permettiamo però di notare che quanto al de Ribera la conclusione dell'A. non ci sembra giustificata sufficientemente. Se è vero infatti, com'egli afferma, che il de Ribera si limita solo a negare molteplicità di sensi letterali a due passi scritturali, anche se più citati dai fautori di essa — i passi sono: «*Ex Aegypto vocavi...*» (Os. 11, 1) e «*Ego ero illi in patrem...*» (2 Reg., 7, 14) — non ci pare che per questo possa essere senz'altro ascritto tra i fautori assoluti dell'unità di senso. c) Vasquez è l'unico, già dentro la sentenza moltiplicista, che discrepa alquanto dalla sentenza comune, ponendo certi limiti alla medesima. d) Non sono conformi gli autori nel determinare il grado di certezza da attribuire alla sentenza moltiplicista. Alcuni si limi-

tano ad affermarla, altri giudicano gran temerità il negarla, la maggioranza la qualifica come comune tra i Dottori. e) Tantomeno sono d'accordo nel segnalare il numero dei testi che esiste nella Scrittura con tale molteplicità di senso letterale; così come nel determinare i sensi letterali contenuti in un medesimo testo. In generale, è ristretto il numero dei testi, come il numero dei sensi da assegnare ad essi. f) Si può affermare che la sentenza esposta e difesa dagli autori studiati ha la sua principale fonte in alcune opere di S. Agostino e di S. Tommaso. g) Oltre a ciò, dettero auge alla sentenza moltiplicità le facilità che essa presentava sia per riguardar con rispetto le molteplici interpretazioni, a volte anche diverse, date a un medesimo testo da autori d'una certa autorità; sia per eccitare e alimentare lo studio dei Libri Sacri; sia anche per difendere con più fondamento l'edizione della Volgata nelle sue discrepanze con le altre edizioni; sia soprattutto per la gran dignità che codesta maniera di pensare conferisce allo Spirito Santo e alla medesima Scrittura.

S. G.

LA VIE SPIRITUELLE — (1947) - LXXVI

Ogni fascicolo segue generalmente il seguente schema: 1) I misteri di Cristo; 2) La nostra santificazione; 3) Gli uomini e le opere di Dio.

In ultimo una nutrita rubrica di inchieste, discussioni e cronache. Non di rado però, in questo dopo guerra, l'autorevole Rivista consacra Numeri speciali a problemi e argomenti di maggior attualità. Segneremo qui gli articoli che presentano maggior interesse dal punto di vista filosofico e teologico.

Fascicolo I — Janvier

PAISSAC — *Louons Dieu*; NN. — *Conclusions de l'enquête sur l'Office divin*; A. M. HENRY — *Principes pour une meilleure intelligence de l'Office*.

Fascicolo II — Février

B. PRUCHE — *Baptisés pour Dieu*; G. GARRONE — *Je crois en Dieu*; TH. PHILIPPE — *La religion de la charité*; F. VANDENBROUCKE — *La profession second baptême*.

Fascicolo III — Mars

I. H. NICOLAS — *Achetés à haut prix*; A. J. MAYDIEU — *Le péché et la croix dans notre vie spirituelle*; M. M. C. — *Vers la plus haute Rédemption*.

Fascicolo IV — Avril

DOM. GAILLARD — *Le dimanche jour sacré*; DOM. S. LECLERQ — *Jours de ivresse*; DOM. HILD — *Jour d'espérance et d'attente*.

Fascicolo V — Mai

A. M. CARRÉ — *De l'Annonciation à la Dormition*; H. M. MANTEAU-BONAMY — *La maternité divine*; M. A. GENEVOIS — « *Douce Marie* »; M. LEDRUS — *Fruits du Saint-Esprit*; G. GARRONE — *Charité conjugale et charité virginale*.

Fascicolo VI — Juin

TH. CAMETOT — *Le baptême sacrement de la foi*; G. G. — *Credite Evangelio*; O. SPICQ — *Les vertus théologiques du prêtre*; A. WALZ — *Sainte Chatherine de Sienne et le Sacré-Coeur*.

Fascicolo VII — Juillet

— *Saints et Modèles d'aujourd'hui*; M. A. GENEVOIS — *Le Christ et la Eglise*.

Fascicolo VIII — Aout-Sept.

B. M. CHEVIGNARD — « *Et il leur était soumis* ».

Fascicolo IX — Octobre

R. BERNARD — *Notre-Dame du Sacerdoce*; M. MELLET — « *Medicina Ecclesiae* », *le sacrement des malades*.

Fascicolo X — Novembre

DANIEL-ROPS — *Le martyre, acte sacramental*; M. A. GENEVOIS — *Introduction à saint Jean de la Croix*; A. M. HENRY — *Les mystères et les types du baptême*.

Fascicolo XI — Décembre

Espérance et attente.

Nel I fascicolo, consacrato alla « Lode di Dio » il *Paissac* illustra anzitutto il significato tradizionale della « preghiera di lode », mettendo bene in luce che l'unica sua utilità è di collocare debitamente l'uomo di fronte a Dio. Nella seconda parte del fascicolo — alquanto farragginosa — si danno invece i risultati di un'inchiesta su « l'Ufficio divino ». Le risposte (classificate in tre serie: del clero secolare, dei religiosi e dei laici) concordano sostanzialmente sui seguenti punti: a) Il breviario, per meglio rispondere alle esigenze della spiritualità e della vita odierna, ha bisogno di alcuni aggiornamenti; b) La maggior parte di coloro che lo recitano in privato lo « subisce » e ne ricava poco frutto; c) Chi ha invece la fortuna di dirlo in comune o in forma solenne lo gusta maggiormente e vi trova ancora l'alimento della propria vita spirituale; d) La Messa conventuale, come un qualunque esercizio di pietà, diventa non di rado una semplice « appendice » della Messa privata, senza collegamento essenziale con l'ufficiatura liturgica. A. M. HENRY, in un sostanzioso articolo, richiama alcuni principi riguardanti l'intenzione, il senso delle Ore, gli elementi costitutivi dell'Ufficio, e ne precisa i rapporti con i bisogni della vita spirituale.

Nel fascicolo II l'articolo di B. PRUCHE inaugura una vera « campagna » sulla vocazione del cristiano, campagna continuata nel fasc. VI, da TH. CAMELOT con l'articolo su « *Il Battesimo sacramento della fede* ». TH. PHILIPPE fa vedere nel Cristianesimo, più che una religione, una forma di vita, ossia, « la religione della carità ». F. VANDENBROUCKE poi, sulle orme di S. Tommaso, ritrova il vero significato della professione religiosa, considerandola come atto di religione che introduca e consacra il novizio nello stato di perfezione. - G. GARRONE in fine indaga la ragione profonda della « superficialità » della fede di molti cristiani dei giorni nostri.

Il III fascicolo è consacrato interamente al « mistero della croce ». Meritano rilievo speciale gli articoli di J. H. NICOLAS e di A. J. MAYDIEU. Il NICOLAS presenta la Redenzione per mezzo della croce come un mistero di giustizia e di misericordia. A. J. MAYDIEU invece cerca nella vita concreta dell'uomo moderno le conseguenze deleterie del peccato e fa veder nel tempo stesso l'azione incessante e benefica della Croce di Cristo.

Il IV fasc. è dedicato allo studio della Domenica nei suoi vari aspetti. Interessanti sopra tutti gli articoli consacrati alla « *Teologia e spiritualità della domenica* ». D. GAILLARD mette in rilievo il carattere « sacro » del Giorno del Signore. - D. LECLERCQ invece tratta la domenica come fonte di gioia: gioia di vivere assieme ai fratelli la vita della Chiesa. - D. HILD in fine considera « l'ottavo giorno » come giorno di riposo nella contemplazione di Cristo, preludio dell'estasi celeste. Questo studio sul giorno festivo viene ripreso nel fasc. VIII-IX.

Nel fasc. di Maggio, P. CARRÉ illustra il progresso della contemplazione di Maria SS. che, dall'Annunciazione all'Assunzione, si fa di giorno in giorno più luminosa, salendo « di luce in luce », sulle ali della fede e dei doni dello Spirito Santo, sino alla visione mistica del Verbo suo figlio. - P. MANTEAU-BONAMY invece sottolinea l'aspetto « eterno » della divina Maternità. - P. GENEVOIS, in un succoso articolo sulla pietà mariana di S. Caterina da Siena, fa vedere come questa Santa abbia saputo trovare in Maria una vera « Maestra » di vita spirituale. Notevole sotto ogni aspetto l'indagine critica del P. LEDRUS che in alcune pagine luminose e dense di contenuto fa emergere l'importanza parenetica della dottrina sui « frutti » dello Spirito Santo. Lo studio veramente originale di G. GARRONE mette opportunamente in risalto la continuità e l'unità di ispirazione vigenti tra la vocazione verginale e quella coniugale: nell'uno come nell'altro stato, il cammino sbocca in vetta all'amor di Dio. Che però — di fatto — l'amore coniugale sia proprio una forma di amore divino « singolarmente puro e fervente », potrebbe contestarsi.

Nel fasc. VI, l'articolo « Credite Evangelio » insiste sulla necessità di tornare al puro Vangelo, e di leggerlo con gli occhi della fede. - C. SPICQ dimostra invece che la I Ad Tim. può considerarsi come la *Magna Carta* della vita teologale del sacerdote. Dottrina sviluppata ulteriormente nell'articolo « *Spiritualité sacerdotale dans le nouveau Testament* » (fasc. XI). - Nel suo pregevole studio, P. WALZ, promesso un rapido *excursus* storico sulla devozione al S. Cuore, mostra come dagli scritti della Senese si possa ricavare una vera teologia del S. Cuore, ossia, la dottrina della carità di Cristo-Uomo per l'umanità.

Il VII fasc., sotto il titolo « *Santi e modelli odierni* » presenta una serie di brevi monografie su alcuni beati innalzati agli onori degli altari (Grignon di Montfort, Caterina Labouré, Michel Garicoits ecc.). - P. GENEVOIS in fine risponde all'attuale difficoltà: « Dio, sì; ma non i preti ».

Nel fasc. VIII-IX, P. CHEVIGNARD mette a fuoco il problema dell'ubbidienza dal punto di vista sociale, cristiano e religioso. Risponde inoltre alle difficoltà che si accampano in nome della « personalità » e dello « spirito d'iniziativa ».

Nel fasc. X, meritano di essere segnalati l'articolo di P. BERNARD e quello di P. MELLET. Il primo precisa il senso « ortodosso » dell'appellativo di « vergine - sacerdote » attribuito alla Madonna. Il secondo invece presenta al pubblico i risultati di un'interessante indagine storica su « L'unzione degli infermi nella Chiesa latina dal III all'XI secolo » fatta dal prof. A. CHEVASSE (Lyon, 1942).

Il fasc. XI contiene, tra l'altro, un importante articolo di DANIELS-ROPS, in cui si dimostra che il martirio è la vera e perfetta « imitazione di Cristo » e che pertanto esso redime e dà la vita. - P. GENEVOIS invece fa risaltare il contenuto teologico degli scritti di S. Giovanni della Croce, dandone un fedele e chiaro riassunto. - A. M. HENRY poi dà in sintesi il contenuto di tre recenti studi di P. DANÉLOU.

L'ultimo fasc. finalmente, sotto il titolo suggestivo « *Espérance et attente* » raccoglie alcuni articoli di particolare importanza. Segnaliamo tra l'altro: « *Lineaments d'une spiritualité eschatologique* » di J. CARYL; « *L'Eglise et le monde. Harmonie ou divorce?* » di D. DUBARLE; « *Tout est grâce* » di G. GARRONE. - J. CARYL c'invita a « *sentire cum Ecclesia* », a vivere cioè la vita della Chiesa in attesa dell'ultima rivelazione del Cristo. - D. DUBARLE poi pone un quesito: Qual'è l'economia cristiana della salvezza di fronte al mondo incredulo di oggi e in vista dei suoi futuri sviluppi? - G. GARRONE in fine ci fa penetrare nel segreto della speranza cristiana, mostrandoci il « Regno di Dio » come il termine delle nostre aspirazioni.

P. M. P.

LA VIE INTELLECTUELLE - An. 15 - 1947

Dell'ottima Rivista di cultura generale segnaliamo gli articoli che presentano maggior interesse dal punto di vista teologico e filosofico.

Janvier :

A. CRAS — *L'Eglise missionnaire et la culture occidentale*, pp. 6/24; A. DÉTOEUF, — *Peut-on éviter encore l'étatisme?*, pp. 62/83; P. MESNARD — *Pour le centenaire de Feuerbach*, pp. 123/147.

Février :

L. BOUYER — *Le renouveau des études patristiques*, pp. 6/25; D. DUBARLE — *Que penser de la génétique et ses techniques* pp. 67/78; J. STEINMANN — *Dostoïevsky, romancier de notre temps*, pp. 112/126.

Mars :

A. CRAS — *La charité chrétienne et le principe confucéen de la réciprocité*, pp. 6/18; A. M. DUBARLE — *Critique et Histoire Sainte*, pp. 41/47.

Avril :

J. LECLERCQ — *Dieu sert-il à quelque chose?*, pp. 6/16; — *Essor ou déclin de L'Eglise* (Lettre pastorale de son Emin. le Card. Suhard) pp. 25/44.

Mai :

P. MESNARD — *Dialogue avec Schleiermacher*, pp. 6/25. M. CHASTAING — *Remarques complémentaires sur le romantisme*, pp. 26/31; A. STHINER — *Réflexions sur une exposition Van Gogh*, pp. 116/132.

Juin :

M. BLONDEL — *Un seul et même bercaïl*, pp. 6/9; P. WILLIBRORD — *Le travail pour la réunion aux Pays-Bas*, pp. 10/32; C. MIKALSKI — *Où allons-nous?*, pp. 54/74; H. BARS — *Propos sur la culture*, pp. 114/124; G. BOULIGARD — *Les conditions de la Synthèse scientifique*, pp. 125/136.

Juillet :

H. RAHNER — *Le Mystère de la Croix*, pp. 6/22.

Aout-Septembre :

R. J. TOURNAY — *L'antique poésie guerrière d'Israël*, pp. 6/22; J. LACROIX — *L'homme marxiste*, pp. 27/59; A. J. MAYDIEU — *La semaine Sociale de Paris*, pp. 60/70; J. RIVERO — *L'entreprise et le pouvoir*, pp. 80/92.

Octobre :

D. DUBARLE — *Sciences de la vie et dogme chrétien*, pp. 6/24; M. ALLAIS — *Le problème de la gestion économique*, pp. 50/82; P. CLAUDEL — *La religion en Chine*, pp. 106/125.

Novembre :

Y. CONGAR — *Sainteté et péché dans l'Eglise*, pp. 6/40.

Décembre :

L. BOUYER — *Développements récents de la psychologie en Suisse*, pp. 98/117.

L'interessante studio di A. CRAS si apre con un quesito sul problema missionario: Quale atteggiamento debba prendere il missionario cattolico nei riguardi delle popolazioni in possesso di una cultura propria; se cioè la cultura Occidentale sia di aiuto o di danno all'evangelizzazione dei popoli Orientali? Secondo l'autore, la cultura, intesa come somma delle attività personali in vista di uno sviluppo integrale, non può essere che di aiuto. In questo senso, più cresce la cultura umanistica e più si allarga l'orizzonte e affiorano punti di contatto. Il missionario ha quindi bisogno di una cultura integrale, completa, che abbracci, oltre l'intelligenza e la volontà, anche la sensibilità e la capacità di comprendere e di adattarsi all'ambiente. L'apostolo deve infatti assimilare la cultura del paese da evangelizzare per trasformarla e portarla sul piano del Cristianesimo. Cristianizzare però non significa « occidentalizzare », bensì ritrovare i valori prettamente umani per vivificarli della vita di Cristo.

P. MESNARD tenta una equilibrata interpretazione di Feuerbach superando la tentazione, da cui altri non hanno saputo liberarsi, di farne o un semplice infedele discepolo di Hegel, o addirittura uno dei padri del Marxismo odierno. Feuerbach in realtà appartiene a quella sinistra hegeliana che sviluppò di preferenza gli elementi anticristiani del maestro e che culminò nell'umanesimo ateo; ma, comunque si valuti, la sua filosofia non collima affatto con quella del materialismo marxista.

Nel secondo fascicolo merita un rilievo speciale il denso articolo di L. BOUYER. Dopo averci detto chi sono i Padri, l'autore enumera i vantaggi che ci si può giustamente ripromettere dal rinnovato fervore per gli studi patristici. Essi sono destinati a ridare all'orizzonte della fede un'apertura più ampia, più ricca e più omogenea; all'intelligenza un atteggiamento più devoto e più aderente alla realtà; allo studioso di Dio infine la capacità di riconoscere e adorare il mistero del dogma, tornato ad essere norma di vita e focolare di amore. Il frutto migliore pertanto — a detta dell'A. — lo coglierebbe la teologia scolastica, a cui deriverebbero in tal modo vigore, freschezza e fecondità nuovi, premesse necessarie per una più intima e più saporita conoscenza di Dio; conoscenza che, attraverso la contemplazione, diventerebbe fiamma di vita. Si accenna poi alla preziosa nuova Collezione Patristica « *Sources Chrétiennes* » (Editions du Cerf - Paris), diretta dai RR. PP. H. de Lubac e J. Deniérou, in cui sono già usciti nella non sempre fedele traduzione francese una diecina di volumi. In merito, a onor del vero, facciamo ancora osservare che non poche Introduzioni e Note ai singoli volumi sono permeate da un singolare spirito di « adattamento » di cattivo gusto; che anzi l'indirizzo della Collezione, a quanto pare, non va immune da un certo « relativismo storico » (Cfr. M. LABOURDETTE, *Dialogue théologique*; Saint-Maximin 1947, pag. 64, n. b).

D. DUBARLE accenna alle conquiste della tecnica nel campo della genetica, nonchè al lungo cammino che le rimane da percorrere per spiegare il complesso fenomeno dell'ereditarietà, pur rispettando le esigenze della fede e della sana ragione.

A. CRAS (fasc. 3) stabilisce un interessante parallelo tra il comando di Gesù: « *Non fare agli altri ciò che non vuoi sia fatto a te stesso* », e quello di Confucio: « *Quel trattamento sgradevole che ricevi tu stesso non usarlo verso altri* ». Le due formule presentano senza dubbio una manifesta somiglianza esterna, ma ben diverso è lo spirito che le anima. Per Gesù il motivo è la divina carità: Tutti siamo « *figli del Padre* » e perciò Egli ci tratterà come abbiamo trattato i fratelli. L'intento del filosofo cinese invece è di stabilire una norma « umana » e una pratica regola di condotta onde rendere facile la convivenza sociale.

L'articolo di M. CARROUGES è un appello agli psicologi per uno studio approfondito e completo sulla fantasia: condizione indispensabile per « cogliere » la realtà, oggetto del sapere.

J. LECLERQ (fasc. 4) nota l'importanza della fede per la vita ed il suo benefico influsso nelle varie sfere dell'attività umana, sottolineando in pari tempo l'atteggiamento che deve prendere oggi il discepolo di Cristo per rimanere al suo posto. Di questo argomento si occupa pure, da un punto di vista superiore, più ampio e più pratico, la magnifica Lettera Pastorale di S. E. il Card. SUHR « Essor ou déclin de l'Eglise? », presentata al pubblico italiano sotto il titolo « Agonia della Chiesa? » (Edizioni « Servire » - Roma), in cui è magistralmente tracciata la condotta (speculativa e pratica) che deve adottare il cattolico militante per « adattarsi » alle esigenze della vita odierna.

Nel fascicolo V°, P. MESNARD schizza una breve esposizione dell'ecclettica filosofia della religione di Schleiermacher, quale si rivela nei suoi « *Discorsi sulla religione* » che M. J. J. ROUGE ha nuovamente presentato al pubblico francese con i tipi delle « Editions Montaigne ».

L'intento di MAURICE BLONDEL (Fasc. VI) è di segnare la via per giungere ad una vera « unità ecumenica » tra cattolici e fratelli separati: Cogliere tutti i raggi dell'unica verità rivelata e conoscerli alla luce della carità di Cristo. Ecco la formola. Questo limpido abbozzo acquisterebbe forse ancora maggior pregio se l'equazione « cattolicità romanità » vi prendesse maggior risalto.

L'articolo di C. MICHALSKI è uno schizzo originale di Filosofia della Storia alla luce dei principi di S. Tommaso. Al quesito: Qual'è la concezione cristiana della vita?, l'A. risponde: E' anzitutto una concezione storica, ossia, un'ascesa luminosa attraverso Cristo dall'umano al divino, dal meno perfetto al più perfetto. Commentando poi il testo dell'Angelico « *Genus humanum arte et ratione vivit* », illustra il concetto tomistico di Umanesimo cristiano e di Filosofia della Storia. Questo umanesimo, quale frutto della collaborazione tra natura e cultura, tra natura e grazia, tra ordine umano o ordine divino, viene parimenti studiato da H. BARS.

Nel fasc. VII segnaleremo l'interessante studio del gesuita H. RAINIER sul mistero della croce. L'A. ci mostra quali ricchi tesori culturali si celino sotto questo mistero cristiano per eccellenza, che in apparenza si presenta come il più ostile alla cultura. Sulle tracce degli scrittori cristiani e dei Padri dei primi secoli, l'articolista presenta la croce sotto un duplice aspetto: L'aspetto « *cosmico* » e l'aspetto « *biblico* ». Sotto il primo aspetto, alla luce mattutina dei simboli della natura, la croce appare come un centro divino di attrazione e la « *ricapitolazione* » dell'intero Universo. Dall'altro punto di vista invece, la croce si presenta come il vertice luminoso in cui culmina la storia della nostra Redenzione.

L'originale studio di R. J. TOURNAY sulla poesia bellica in Israele (fasc. VIII-IX) potrebbe definirsi un commento storico al noto versetto di Giobbe (VII, 1): « *Una milizia è la vita dell'uomo sulla terra* ».

Merita pure un rilievo speciale la conferenza tenuta da M. J. LACROIX alla Settimana sociale di Parigi. Sono pagine di palpitante attualità che mettono a nudo la tattica comunista per creare un nuovo tipo d'uomo: l'uomo marxista integrale. Lo spirito di questo uomo, a detta del conferenziere, si potrebbe tratteggiare in questo poche righe: Negazione radicale di ogni dogmatismo — il marxismo è una prassi più che una dottrina; negazione della borghesia — lotta di classe; negazione di ogni forma di spiritualismo — soltanto il risultato concreto conta; negazione infine di ogni moralità — la morale s'identifica con la rivoluzione sociale. La riforma dell'uomo si opera quindi con la

riforma della vita sociale, poichè è « *l'essere sociale* » che determina la coscienza umana; questa non è altro che il riflesso di quello. L'uomo marxista sarà dunque l'uomo operaio, cioè, l'uomo della produzione, l'uomo della società, l'uomo dell'umanità ideale in cui non esisterà più dualismo di sorta tra privato e cittadino, tra ente sociale e ente politico, ma la sola società in cui verrà assorbito l'uomo marxista.

D. DUBARLE (fac. X), più equilibrato e meno reciso del P. DESCOQS (cfr. fasc. VI, 138-140), ritiene giustamente che la teologia non deve più rigettare « a priori » il fatto dell'evoluzione filogenetica scientificamente stabilita. Inoltre, secondo l'A. non si vede perchè dal punto di vista prettamente filosofico, il poligenismo dovrebbe compromettere la dottrina del creazionismo e dello spiritualismo nei confronti dell'anima umana; teologia e biologia potrebbero quindi accordarsi in uno spirito di mutua collaborazione. — In merito ci permettiamo un rilievo. Non si vede come la filosofia possa portare un giudizio di valore sopra una semplice ipotesi qual'è questa del poligenismo. Tutt'al più potrebbe parlare di « non ripugnanza » o di « mera possibilità ». — Però, di fronte alle affermazioni categoriche della S. Scrittura circa l'unità del genere umano (cfr. *Rom.* V, 12-19) non si vede, al presente, che cosa possa aggiungere la semplice ragione umana. (Cfr. P. CEUPPENS, *Le Polygénisme et la Bible*; in: *Angelicum*, 1947, fasc. I, p. 20-32. - P. FLICK, *Il poligenismo...*; in: *Gregorianum*, 1947, p. 555-563).

Lo studio di P. CONGAR (Fasc. XI) merita di essere segnalato e per l'attualità dell'argomento e, più ancora, per la chiarezza e oggettività della trattazione. Dopo di aver distinto i vari significati del vocabolo « *Chiesa* », l'A. fa vedere come la Chiesa sia veramente santa e nella sua istituzione e nei suoi mezzi di santificazione; ma « nell'ambito umano storico » in cui si svolge la sua azione, soggiunge l'A., i membri di questa Chiesa (dai semplici fedeli al Sommo Pontefice) possono peccare e di fatto talvolta peccano. Ciò malgrado, la Chiesa Cattolica rimane santa, poichè le colpe non vanno addebitate al « *Cristianesimo* » come tale, bensì al « *mondo cristiano* », non all'Istituzione di Cristo, ma ai suoi membri in quanto agiscono da uomini. Queste conclusioni appaiono quindi come una implicita risposta alla « *Lettera sulla Chiesa* » in cui la tedesca IDA GOERRES si scandalizza delle colpe dei credenti e intenta quasi un processo alla Gerarchia ecclesiastica e ai cattolici che hanno « tradito » la loro missione. (Cfr. fasc. X, 48-49).

Nell'ultimo fascicolo segnaleremo l'interessante rassegna di psicologia di L. BOUYER. L'A. accenna ai moderni sviluppi della psicologia sperimentale in Svizzera, nonchè alle sue più pratiche e fruttuose applicazioni nel campo dell'igiene mentale e dell'educazione (educazione degli anormali, psicologia dell'impresa, esame delle attitudini professionali ecc.), mediante la creazione di appositi Istituti psicotecnici specializzati.

P. M. P.

ARCHIVUM FRATRUM PRAEDICATORUM

Vol. XVII - 1947

G. MEESSERMAN O. P., *Les débuts de l'ordre des frères Prêcheurs dans le comté de Flandre* (1224-1280) pagg. 5 - 40; - R. CREYENS O. P., *Les Constitutions primitives des soeurs dominicaines de Montargis* (1250), pagg. 41 - 84; - A. DONDAINE O. P., *Le manuel de l'inquisiteur* (1230 - 1330), pagg. 85 - 194; - R. LOENERTZ O. P., *Manuel Calécas, sa vie et ses oeuvres d'après ses apologies inédites*, pagg. 195 - 207; - V. BELTRAN DE HEREDIA O. P., *Los últimos restos de la claustra en Salamanca*, pagg. 208 - 220; - A. D'AMATO O. P., *Gli atti dei capitoli generali del 1474 e del 1486 e altri frammenti*, pagg. 221 - 249; - G. LOHR O. P., *Die Akten der Provinzialkapitel der Teutonia von 1503 und 1520*, pagg. 250 - 284; - T. M. CENTI O. P., *Genesi dell'Epistolario di S. Caterina*, pagg. 285 - 292; - TH. KAEPELI O. P. Per la bio-

grafia di Guglielmo di MOERBEKE O. P., pagg. 293 - 294; — TH. KAEPPPEL O. P. *Une somme contre les hérétiques de s. Pierre Marty (?)*, pagg. 295-335.

Il P. LOENERTZ ci traccia in breve la vita di Manuel Calécas teologo greco del sec. XIV^o, con informazioni ch'egli ha colto dalla corrispondenza autografa di questo scrittore conservataci in un codice vaticano (Cod. vat. graecus 1879) tra altri scritti, dal F. 1 al F. 97.

Il Calécas, nato a Costantinopoli circa l'anno 1360, qui visse a lungo come laico ritirato in un monastero. Aprì in seguito una scuola di grammatica e di retorica. Nella primavera del 1390 entrò in relazione con Demetrio Cydones, grande teologo bizantino, che diverrà il suo maestro. Cydones, traduttore di S. Tommaso e cattolico romano dal 1365, eserciterà un'influenza decisiva sulla sua vita.

Tramite il Gydones, Manuel Calécas s'interessò della filosofia di Aristotele e delle polemiche teologiche. Lesse le opere di S. Tommaso servendosi per compilare il *De Fide deque Principiis Fidei Catholicae*. Nel 1396, sospetto d'essere ostile alla teologia ufficiale palamita, si allontanò da Costantinopoli rifugiandosi a Pera, forse presso i Frati Predicatori del Convento di S. Domenico, senza però prenderne l'abito.

Qui scrisse un'Apologia indirizzata all'imperatore Manuel II e l'Apologia diretta ai suoi avversari. Questa forse era un primo abbozzo del suo *De Essentia et Operatione* che comporrà durante gli anni 1396-99. Nel 1399 si trasferì a Candia nell'isola di Creta e qui compose l'*Adversus Bryennium*, l'esarca patriarcale di Creta, col quale aveva avuto una discussione piuttosto animata. Quest'ultimo lavoro è come un abbozzo del *De Processione Spiritus Sancti*. Già in quest'opera polemica si dimostra un pieno cattolico romano.

Nell'autunno del 1401 troviamo Manuel Calécas a Milano dove traduce il *De Trinitate* di Boezio e inizia il suo *Adversus Graecos*. Dopo un breve ritorno in patria, in seguito sempre alle lotte dottrinali nelle quali era stato coinvolto, si rifugiò a Lesbo dove chiese e ottenne l'abito domenicano. Qui condusse a termine l'*Adversus Graecos*. Ormai vecchio trascorse gli ultimi anni della sua vita, occupando la carica di cappellano dei dinasti genovesi dell'isola, i Gattilusi, e qui morì nel 1410.

Il P. KAEPPPEL nell'ampio studio che chiude il volume, dopo aver accennato all'interesse odierno per lo studio delle correnti eretiche medievali, richiama l'attenzione degli studiosi su una Somma che per informazioni, antichità ed estensione, dovrebbe stare al primo posto, tanto più che, secondo uno dei codici che ce l'hanno conservata, dovrebbe essere attribuita a S. Pietro Martire.

Fu rintracciata tale Somma dal P. KAEPPPEL in due codici manoscritti: il 1^o del Convento domenicano di Perugia (oggi nella Bibliot. comun.); il 2^o del Convento della SS. Annunziata dei Serviti a Firenze (oggi nella Bibliot. nazion.). Tale Somma, composta di 4 libri, è suddivisa in *tituli* o capitoli a loro volta suddivisi in *rubricellae*. Manca completamente nei due codici il 4^o Libro e il 3^o è incompleto.

Il piano svolto è semplice e chiaro. Nel 1^o Libro che occupa un terzo di tutto il manoscritto sono combattuti gli errori principali dell'eresia catara relativi al Credo e ai sette sacramenti. Nel 2^o Libro sono confutati gli errori di cinque altri rami eretici, cioè dei predestinati, dei circoncisi, degli speroniani, dei poveri di Lione e dei ribattezzati. Il 3^o Libro infine è una confutazione comune degli errori catari, valdesi e di altre sette, riguardanti la Chiesa, il giuramento, la confessione e il purgatorio. Il 4^o Libro manca completamente, ma da qualche rinvio si può arguire che doveva trattare delle pratiche eretiche e della povertà.

Dall'esame attento di quest'opera il P. KAEPPPEL dice che « si può dedurre che l'autore era un Frate predicatore, membro della Provincia domenicana di Lombardia, che scrisse tale opera verso l'anno 1235 o poco dopo e che fu in relazione diretta con numerosi convertiti dall'eresia. Inoltre egli avrebbe sviluppato la sua attività a Bergamo, a Milano e forse anche a Piacenza e nel Veneto ». (p. 314).

Il manoscritto non concede una più ampia identificazione. L'attribuzione fatta da uno dei codici a S. Pietro Martire è verosimile, ha però contro di sé il silenzio della tradizione. Con acume critico il P. KAEPPÉLI raccoglie alcuni dati paleografici e propone induzioni pesate che starebbero per l'attribuzione a S. Pietro M., ma non osando concludere contro il silenzio della tradizione, termina affermando che «allo stato attuale del problema, gli elementi della ricerca tendono a riportarci più verso la forte personalità di Pietro da Verona che di qualsiasi altro autore conosciuto». (p. 320).

P. M. C.

NOTIZIE DI CRONACA

X SETTIMANA BIBLICA PER I PROFESSORI DI S. SCRITTURA NELLE FACOLTA' E NEI SEMINARI D'ITALIA

In questo decimo convegno biblico, tenuto a Roma dal 27 Settembre al 1° Ottobre e che si è imposto per il numero di convenuti ai precedenti, si sono trattati alcuni problemi dei primi tre capitoli del Genesi. Riportiamo per intero il programma, così il lettore potrà avere una visione panoramica delle questioni svolte.

Lunedì 27 sett. — Apertura: Saluto. Impostazione del problema: P. Ag. BEA S. J.

Problema cosmologico in Gen. 1-2, 4 con riferimento alle Scienze: Can. Prof. F. SALVIONI.

Problema antropologico in Gen. 2,4-24. Parte I: I dati delle scienze: P. Ag. BEA S. J.

Schema «Unione Biblica Italiana» (UBI): relazione della Commissione e discussione.

Martedì 28 sett. — Problema antropologico in Gen. 2,4-24. Parte II: I dati della S. Scrittura P. Ag. BEA S. J.

Schema del «Manuale Biblico»: relazione della Commissione e discussione.

La composizione letteraria dei primi tre capi: Prof. P. RINALDI C. R. S.

Discussione (Salvoni, Bea: parte I)

Mercoledì 29 sett. — Il serpente del Paradiso e una nuova interpretazione del primo peccato: Mons. Prof. Salv. GAROFALO.

Rassegna-stampa: storia, profezia, spirito nell'interpretazione della Bibbia: P. A. VACCARI S. J.

I racconti di Gen. 2-3 nella tradizione biblica del V. e del N. T.: P. EMMANUELE da S. Marco, Capp.

Discussione (Bea: Parte II; Garofalo).

Giovedì 30 sett. — Il soprannaturale nel cap. 2 del Genesi: P. A. VACCARI S. J.

Progetto di edizione della «Bibbia ebraica»: relazione del Prof. RINALDI; discussione.

Rassegna-stampa: Pentateuco e storia primordiale: P. Ag. BEA S. J.

Discussione (P. Emmanuele, P. Vaccari).

Venerdì 1 ott. — Il monoteismo dei primitivi e il monoteismo d'Israele: Mons. Prof. Erm. FLORIT.

Ordine del giorno. Conclusione.

Come si vede la settimana si è proposta un doppio scopo: uno scientifico e l'altro pratico. In attesa della pubblicazione degli Atti crediamo di fare cosa utile, a chi ha interesse per i problemi biblici toccati nel convegno, accennare brevemente a quanto si è detto durante le sedute della settimana. Lasciamo da parte per il momento le questioni d'indole pratica: ne faremo un breve cenno alla fine di questa relazione, ci limitiamo a presentare i punti essenziali delle conferenze di carattere scientifico.

Nell'apertura tenuta dal P. BEA, il Rettore del Pont. Istituto biblico, dopo il dovuto saluto al S. Padre, il quale pur tra le occupazioni e preoccupazioni del governo della Chiesa mostra un particolare interesse per le cose bibliche, al Card. PIZZARDO, Prefetto della Congregazione dei Seminari ed ai convenuti, ha detto che la settimana biblica si è ispirata, per la scelta dei temi da trattarsi, all'ultima lettera della P. C. B. al Card. SUHARD (16 Gennaio 1948). Era necessario rifarsi a quella lettera perchè in essa sono

impartite delle direttive generali per lo studio degli 11 primi capitoli del *Genesi*. Nella settimana, non potendosi toccare tutte le questioni contenute in questi capitoli, ci si è limitati a trattare i problemi dei primi tre sia per la loro fondamentale importanza, sia ancora per le questioni che si sollevano intorno alla formazione del primo uomo ed alla entità del primo peccato.

Il Can. Prof. F. SALVONI ha parlato sul *Problema cosmologico in Gen. 1-2, 4 con riferimento alle scienze*. Egli ha esordito affermando che oggi due sono le correnti degli studiosi per spiegare l'origine del cosmo: una che sostiene l'assoluta armonia tra il racconto biblico e i dati della scienza, l'altra invece che afferma un'assoluta indipendenza tra la narrazione sacra e le conclusioni della scienza. Il conferenziere rigetta l'assoluto concordismo sostenuto da alcuni scienziati, che cita ampiamente, perchè contrario al significato del giorno biblico (giorno vero per il testo e non epoca indeterminata) e perchè nel racconto genesiaco la terra emerge dall'acqua ben costituita nel suo aspetto geografico e non si forma lentamente secondo un processo di evoluzione geologica. Il SALVONI mostra invece che la corrente più comune e più vera è quella che sostiene l'assoluta indipendenza. Il primo capitolo è una pagina di fede in Dio creatore. L'azione creativa è disposta dall'agiografo secondo un parallelismo di opere e di forma letteraria e secondo uno schematismo settenario. L'autore sacro, sotto un rivestimento caduco, ha voluto inculcare delle verità perenni, che non trovano riscontro nelle cosmogonie orientali. L'agiografo ha affermato: una verità liturgica: sei giorni operativi e un giorno di riposo; una verità dogmatica fondamentale: il vero Dio è l'unico creatore senza rivali (nel *Genesi* non c'è la lotta tra Marduk e Tiamat, ma Dio solo crea); una verità morale importante, per la quale l'uomo è al vertice della creazione e tutto quello che fu creato è stato buono all'inizio. Il male è apparso dopo la creazione.

Infine il SALVONI ha notato la distinzione tra la creazione mediata (le piante, gli animali ed i pesci derivano dal-

la terra e dall'acqua secondo il racconto genesiaco) e quella immediata (gli astri, il cielo e l'uomo sono creati direttamente da Dio) che può essere un fondamento per l'evoluzionismo ed il trasformismo mitigato e teleologico. La Bibbia si accorda con la scienza quando parla di una creazione mediata e fa derivare le piante, gli animali ed i pesci da cause seconde, non già direttamente dalla prima.

Eccettuato questo accordo, la Bibbia e la scienza camminano su due vie distinte.

Il P. BEA ha scelto come soggetto della sua applauditissima conferenza il *Problema antropologico in Gen. 11, 4-24*.

Il tema vastissimo è stato trattato in due sedute, nella prima delle quali il Rettore del Pont. Ist. bibl. ha parlato dei *dati delle scienze*. Il P. BEA ha affermato che 50 anni fa si era evoluzionisti materialisti, l'uomo, secondo il processo evolutivo, era considerato come l'ultimo anello della catena dei viventi. Oggi invece non si è più evoluzionisti come nei tempi passati, il problema dell'evoluzione si è impostato su basi più ampie. Il conferenziere ha parlato prima dell'evoluzione in genere e poi dell'evoluzione applicata all'uomo. Riguardo all'evoluzione in genere gli studiosi comunemente sostengono che si dà evoluzione nell'ambito della stessa specie, cioè si possono verificare variazioni dentro la stessa specie. Gli scienziati affermano che non si riscontrano passaggi tra specie e specie. Si conosce una successione di tipi, non già una evoluzione di essi. Inoltre non si hanno tipi o forme intermedie. L'evoluzione totale cioè il passaggio da una specie all'altra non è un dato scientifico, ma un postulato degli scienziati per far progredire le loro indagini; secondo questo postulato gli studiosi suppongono che il più perfetto derivi dal meno perfetto. L'evoluzione totale come successione storica e come fatto sperimentale non è ancora provato. Oggi si sono formulate vari ipotesi per illuminare il processo evolutivo nelle stesse specie, ma queste spiegazioni rimangono ipotesi. Si parla di trasmissione ereditaria, di mutazioni embrionali, di deviazione ontogenetica, di metacinesi

ecc. ... ma tali posizioni non spiegano adeguatamente l'evoluzione mitigata. Così, per es. si è fatto argutamente notare che la trasmissione ereditaria non può spiegare sufficientemente l'evoluzione, perchè, quantunque gli ebrei si circoncidono da millenni, tuttavia nessuno di essi nasce circonciso. Il Bea giustamente ha fatto notare come in queste ipotesi bisogna ricorrere ad una teleologia; non si danno infatti mutazioni senza una teleologia. Nell'evoluzione applicata all'uomo il Bea ha parlato dei fondamenti sui quali si basano i trasformisti. Questi adducono l'argomento biomorfologico e quello paleontologico. Con l'argomento bio-morfologico i trasformisti fanno notare l'accordo tra l'organismo umano e quello animale e l'esistenza nell'uomo di organi rudimentali. Il conferenziere rileva come questi fatti non necessariamente portano alla conclusione dei trasformisti. La somiglianza tra l'organismo umano e quello animale si spiega sufficientemente pensando alla somiglianza delle funzioni nell'uomo e nella bestia. Gli organi rudimentali (mammelle, pelosità, mobilità dell'orecchie ecc...) non sono organi atavici, ma sono resti di uno sviluppo che si è orientato in una determinata direzione. Per es. l'embrione umano può diventare maschile e femminile, ma se diventa maschile sviluppa soltanto gli organi di questo sesso. Con l'argomento paleontologico o preistorico i trasformisti vorrebbero provare che quanto più si risale nella scala umana tanto più ci si avvicina alle scimmie antropomorfe. Il Bea osserva che le scoperte recenti hanno sconvolto l'ordine antico, secondo il quale si aveva la successione dall'antropoide allo *homo sapiens* passando per l'*homo primigen*. I, l'*homo Neandertal* (*primigen*. II), l'*homo primigen*. III. Secondo questo sconvolgimento di successione l'uomo del tipo Neandertal non si trova più tra gli antropoidi e l'*homo sapiens*, ma dopo l'*homo sapiens* III. Inoltre c'è anche chi ha affermato che non si dia una successione di tipi umani, ma la coesistenza di essi, perciò si avrebbero contemporaneamente tipi Neandertaliani e tipi di *homo sapiens*. Se si ammettesse questa affermazione bisognerebbe considerare allora i Neandertaliani come

una deformazione dell'uomo primitivo. Il Bea ha infine parlato della possibilità di spiegare l'origine dell'uomo nel caso dell'evoluzione. Se si ammette l'evoluzionismo non è facile — osserva l'oratore — vedere come e quando esso si possa verificare nell'uomo. Per i trasformisti l'evoluzione avverrebbe con le cosiddette mutazioni o generazioni esplosive nell'embrione. Non è infatti verosimile che una scimmia antropomorfa si sia un bel dì svegliata uomo o trovata tale. Nella formazione embrionale si sarebbero interrotti certi processi di specializzazione e si sarebbe giunti all'organismo umano. L'uomo infatti non è specializzato come l'animale. Tale ipotesi non è certamente il crudo evoluzionismo dei primi tempi.

Oggi le molteplici ricerche non hanno portato nulla di certo e di sicuro sul problema dell'evoluzione. Gli scienziati non si sono decisi nella scelta tra una evoluzione avvenuta per automatismo o una evoluzione teleologica. Il Bea termina la sua esposizione rilevando che l'atteggiamento di viva simpatia tenuto da alcuni esegeti e teologi cattolici verso il trasformismo mitigato e teleologico non è, allo stato attuale del problema evoluzionistico, sufficientemente fondato.

Nella seconda seduta il Rettore del P. I. B. ha parlato del *problema antropologico in Gen. II, 4-24, secondo i dati della S. Scrittura*.

Il Bea prima di entrare nella questione strettamente esegetica ha premesso che per trattare tutti i lati del problema antropologico occorreva notare quanto dicono al riguardo la Tradizione patristica e la Filosofia. L'origine dell'uomo non è soltanto una questione scientifica ed esegetica, ma è anche un problema che tocca la Tradizione e la Filosofia. Per ciò che riguarda la Tradizione non si ignora che i Padri dipendono dal testo sacro e che essi non avevano nessun motivo di allontanarsi dal senso ovvio delle parole genesiache. L'uomo è derivato dal «limo terrae» per un atto creativo di Dio. Per trovare un argomento favorevole al trasformismo non è il caso di appellarsi alle «*rationes seminales*» di S. Agostino nel De Gen. ad litteram, perchè esse non hanno punti di contatto con l'evolu-

zione. Le rationes seminales sono specie distinte fin dall'inizio.

Per la filosofia non è possibile che un animale produca un uomo. Il neo-creazionismo, dal punto di vista filosofico, non offre una spiegazione soddisfacente, perchè per la filosofia l'uomo non è un'aggiunta di corpo più anima, ma è un composto di anima e corpo. Il corpo umano non può essere un solo momento senza anima razionale, perchè altrimenti non sarebbe più corpo umano. Dopo questa premessa, l'oratore è entrato nel problema strettamente esegetico. Sulla questione non esiste ancora una decisione ecclesiastica. Il problema è agitato soprattutto in Francia ed in Italia e verte sul contributo che l'animale possa aver dato all'inizio alla formazione del corpo umano. Gli esegeti più antichi sono estranei al problema dell'evoluzione. Gli esegeti dell'inizio di questo secolo sono contrari ad essa (Hetzenauer, Hummelauer...). All'epoca contemporanea gli studiosi cattolici (Heinisch, Van den Oudenrijn, Ceuppens...) sono meno contrari all'evoluzione, come pure in genere gli autori di Teologia dogmatica. Il Bea entra nell'esame dei tre passi genesiaci (1, 26-27; 2, 7; 2, 20-24) che parlano dell'origine dell'uomo.

Per Genesi 1, 26-27 l'oratore dice che da questo tratto non si può dedurre nessun argomento per il trasformismo. In Genesi 2, 7 (cfr. 2, 19): «e formò l'uomo dalla polvere della terra» si ha un racconto antropomorfico dell'azione creativa di Dio, quindi, quantunque il versetto non sia contrario all'evoluzione, per l'esegesi di esso si deve procedere con cautela. Nella pericope 2, 20-24 si parla della produzione di Eva.

La scienza non si occupa di questo. Nella pericope 2, 20-24 si parla della donna dall'uomo non si può scientificamente provare. Il Bea osserva che la questione della speciale formazione della donna è di indole dogmatica e per essa rimane vero quanto ha detto la Pont. Commissione Biblica. Se Eva fu creata per intervento divino, come si può negare questo stesso intervento per il primo uomo? L'esegesi da sola, conclude l'oratore, non può risolvere il problema dell'evoluzionismo. I testi biblici non favoriscono il trasformismo. E' bene quindi che

gli esegeti seguano la loro via senza farsi difensori dell'evoluzionismo per non avere delle eventuali sorprese col progresso della verità scientifica.

Il P. RINALDI ha corretto il tema annunciato nel programma: «La composizione letteraria dei primi tre capitoli» in «*Osservazioni sulla composizione letteraria di Gen. 2-3*». Il conferenziere ha potuto soltanto toccare alcuni punti del suo vastissimo tema per rimanere nel tempo stabilito. Nella trattazione egli ha ricercato le entità letterarie che compongono Gen. 2-3 ed ha indicato le sentenze dei critici riguardo alla redazione dei due capitoli. L'oratore ha avuto dei rilievi acuti nel corso della sua esposizione. Alla fine ha concluso che i cap. 2-3 sono una rielaborazione di elementi tradizionali.

Il Prof. GAROFALO ha intrattenuto i settimanalisti su «*Il serpente del paradiso ed una nuova interpretazione del primo peccato*».

L'oratore ha fatto una chiara e ordinata esposizione della recente sentenza proposta da J. Coppens nel libro: *La connaissance du Bien et du Mal et le Péché du Paradis* (Contribution à l'interprétation de Gen. II-III) Louvain 1948. Per il Coppens il primo fallo è consistito in un atto di superbia unite ad un peccato di sessualità. Per lui il serpente genesiaco rappresenta una divinità (la divinità della fecondazione) e la proibizione fatta da Dio ai primi parenti è un divieto che interdice loro di compiere un atto idolatrico. L'aggiografo, con il racconto della caduta, reagisce contro i culti degli dei della fecondazione ed in modo speciale contro il culto dei serpenti. Il Garofalo passa in rassegna i fondamentali archeologici e biblici sui quali il Coppens basa la sua spiegazione e conclude che essi sono troppo fragili e labili per sostenere la nuova ipotesi del Prof. di Lovanio.

Il P. EMMANUALE da S. Marco ha parlato de «*I racconti di Genesi 2-3 nella tradizione biblica del V. e del N. T.*».

L'oratore ha voluto spiegare la Bibbia con la Bibbia ed ha cercato di trovare gli echi della narrazione di Gen. 2-3 in tutto il Libro sacro. Disgrazia-

tamente il conferenziere non ha potuto dare che qualche saggio del suo ampio lavoro, limitandosi alla lettura di qualche estratto dello studio fatto.

«Il soprannaturale nel capitolo 2 del *Genesi*» è stato il soggetto trattato dal P. VACCARI. Il conferenziere ha ricordato il nome degli autori che hanno scritto recentemente sul cap. 2 per offrire all'ascoltatore il panorama della materia. Egli ha ricordato Ceupens, Coppens, Dubarle, Humbert, Van den Oudenrijn. Il Vaccari ha cercato di mettere in rilievo quei tratti del cap. 2 che mostrano la soprannaturalità del fatto e del racconto contenuti in esso. Il fatto mostra l'impronta soprannaturale quando si constata che Dio non lascia l'uomo nella terra, ma lo pone nell'Eden, cioè in un luogo preparato con particolare attenzione e reso intenzionalmente bello ed ameno (i quattro fiumi sono simboli dell'abbondanza d'acqua che rende ubertosa e lussureggiante la terra irrigata da essi). Anche la narrazione presenta un carattere soprannaturale. Qui il Vaccari piglia posizione contro il Frazer nella sua opera: *Folklore in the Old Test.*, vol. I. Il conferenziere ha acutamente rilevato che nelle tradizioni asiatiche ed africane si parte dalla morte per arrivare alla vita (ricordare il poema di Gilgamesh), nella Bibbia invece si parte dalla vita e dall'immortalità e si giunge alla morte. Per l'autore sacro non c'è la conquista della vita e dell'immortalità; questi doni sono stati fatti all'inizio da Dio all'uomo.

Il Prof. E. FLORIT ha tenuto una conferenza sopra «*Il monoteismo dei primitivi ed il monoteismo d'Israele*». Il tema, quantunque non rientri nel programma della settimana, durante la quale si è parlato solo dei primi tre capitoli del *Genesi*, rimane tutta-

via sempre interessante e vivo. Il conferenziere si è limitato a trattare un punto particolare della questione: cioè che il monoteismo dei primitivi non toglie nulla al monoteismo d'Israele. Il FLORIT ha detto che anche oggi esistono alcuni popoli primitivi che riconoscono un Dio supremo, quindi il popolo ebraico non fu il solo monoteista. Non tutti i popoli sono rimasti monoteisti e, con la così detta cultura mista, è incominciato lo sfaldamento dell'idea di Dio. Ciò che mostra il valore del monoteismo ebraico e che ne prova tutta l'eccellenza è il fatto che gli Ebrei, pur appartenendo ad una cultura non specializzata (con poligamia, ecc.) sono rimasti monoteisti.

La settimana si è prefissa anche degli scopi pratici. Si è parlato di una Associazione Biblica Italiana (ABI) allo scopo di promuovere una migliore conoscenza e diffusione della Sacra Scrittura fra il clero ed il laicato a norma dell'Enciclica *Divino Afflante Spiritu* e di coordinare le varie iniziative bibliche già esistenti in Italia. Alla fine si è giunti a costituire tale Associazione con sede a Roma presso il Pont. Istit. Biblico.

Si è discusso inoltre sulla compilazione di un Manuale Biblico da adottare nelle scuole teologiche e da presentare a quei laici che hanno interesse per questioni religiose.

Si è parlato anche di una edizione critica della Bibbia Ebraica per offrire agli studiosi un lavoro eseguito da cattolici.

Infine la settimana ha voluto aggiornare i convenuti sulla produzione scientifica con due sedute dedicate ad una rassegna stampa.

Da questa settimana, che ha pienamente soddisfatto gli intervenuti, c'è da ripromettersi una bella rifioritura di studi scritturistici in Italia.

P. Benedetto Prete O. P.

SETTIMANA DELLA REGIONE EMILIANA FLAMINIA PRO UNIONE

Mentre i fratelli separati, riuniti ad Amsterdam (22 Agosto - 4 Sett.) per il grande convegno «ecumenico», hanno dimostrato ancora una volta l'incapacità a concretare un'efficace unione, nel dogma, nel culto e nella

organizzazione, la Chiesa Cattolica nella preghiera e nello studio prepara i suoi figli in attesa del grande evento, nascosto per ora nel segreto della Divina Provvidenza.

Non alterigia, nè sufficienza di chi

possiede la verità e nemmeno indifferenza per il problema della riunione dei fratelli separati, hanno tenuto lontana la Chiesa Cattolica dal convegno di Amsterdam, ma la carità della verità: *caritas veritatis*. Non servirebbe a nulla e sarebbe altamente nocivo intrattenere o fomentare le illusioni e gli errori di chi crede che la Chiesa Cattolica sia una delle tante chiese di Cristo, e pensa che, cedendo essa su alcune verità, faciliterebbe l'unione di tutti i cristiani. La verità non soffre compromessi, e la vera carità, in questo caso, consiste nell'esporre chiaramente la verità.

Illusioni, miraggi, falsano la via e portano lontano dalla salvezza.

Un'ennesima prova di quanto stia a cuore alla Chiesa Cattolica l'unione e il ritorno dei dissidenti, e quale sia la via da percorrere per raggiungere la meta è data dalla Settimana della Regione Emiliana Flaminia pro Unione, tenutasi a Bologna dall'11 al 19 Settembre di quest'anno.

L'iniziativa è partita dalla mente e dal cuore di S. E. il Card. Nasalli Rocca di Corneliano, Arc. di Bologna e metropolitano della regione Emiliana Flaminia, che ha voluto così ricordare il giubileo d'argento della Sua elevazione alla S. Porpora. Squisitamente cattolico cioè universale è stato il pensiero.

Bologna che tanti meriti vanta nella causa per l'unione dei dissidenti, ha voluto, anche nei tempi che corrono, aggiungere nuovo splendore alla grande tradizione.

Il S. Padre che già per mezzo di Mons. G. B. Montini, sostituto alla Segreteria di Stato, aveva mandato una lettera di augurio e di benedizioni, all'inizio dei lavori si degnava di inviare un altro telegramma beneaugurante e benedicente.

Larghissima la rappresentanza della Chiesa docente sia di rito Romano che Orientale. Erano presenti le loro Em.ze Rev.me i Signori Cardinali: Eugenio Tisserant, Adeodato Piazza, Ernesto Ruffini oltre al Card. Arc. di Bologna, e l'Em. Sig. Card. Gregorio Pietro XV° Agagianian, Patriarca di Cilicia degli Armeni per la Chiesa Orientale; 18 Ecc.mi Arcivescovi di rito Romano e tre di rito Orientale: S. E. Mons. Pietro Kedigian, Arc. tit. di Colonia di Armenia, S. E. Mons. Ser-

gio Der Abrahamian, Arc. tit. di Calcedonia, S. E. Mons. Alessandro Evreinoff, Arc. tit. di Pario; 31 Ecc.mi Vescovi e numerosi Rev.mi Abati e Superiori di Ordini.

L'affluenza di popolo sia alle conferenze che alla S. Liturgia solenne celebrata nei vari Riti Orientali è stata veramente straordinaria. Contemporaneamente nelle diverse Diocesi della Regione Emiliana Flaminia si tenevano conferenze, istruzioni e funzioni religiose; prima ancora nelle varie chiese dell'Archidiocesi di Bologna valenti oratori avevano tratto dello stesso tema.

Diamo un brevissimo riassunto delle Conferenze tenutesi durante la settimana; esse erano divise in « Conferenze d'informazione » ed « Esposizioni dottrinali dell'unità », affidate queste a tre Em.mi Cardinali.

Sabato 11: Mons. S. Baldassarri nella « I motivi della settimana a Bologna » mette in risalto l'opera compiuta da vescovi della Regione Emiliana Flaminia nelle grandi controversie Trinitarie (Severo di Ravenna al Conc. di Sardica) e Cristologiche (S. Pier Crisologo di Ravenna ad Eutiche), al tempo dello scisma d'Oriente (S. Pier Damiani) e per il ritorno dei dissidenti (Gregorio X°, nativo di Piacenza e Conc. di Lione 1274, Card. Albergati Arc. di Bologna, primo presidente del Conc. di Ferrara, Benedetto XV° già Arc. di Bologna, che istituì la S. Congr. per la Chiesa Orientale). Al tempo della Controriforma, per un certo periodo il Conc. di Trento si trasferì a Bologna ove però non tenne sessioni proprio per evitare un nuovo scisma.

Domenica 12: S. E. Mons. M. Toccabelli, Arc. di Siena: « L'opera di S. Caterina da Siena per la dottrina dell'unità ». Se il problema attuale non è identico a quello del tempo della Santa, essa può tuttavia dare lume ed essere guida anche per noi. L'opera di S. Caterina per l'unità consiste essenzialmente nell'aver affrettato il ritorno del Papa a Roma da Avignone, ove poteva sembrare il Cappellano del Re di Francia con gravi pericoli di scissioni, e nell'aver offerto la sua vita per affrettare l'unità dopo lo scisma d'Occidente. Preghiera, peni-

tenza e fervore di opere furono i grandi mezzi adoperati dalla Santa al suo tempo; nè altri mezzi efficaci sono a nostra disposizione oggi per il ritorno dei dissidenti all'unità.

Lunedì 13: P. Emilio Herman S. J., Rettore del Pontificio Istituto degli Studi Orientali, fa una chiara e solida esposizione delle «Chiese Orientali Cattoliche e Dissidenti». Dopo aver accennato ai fatti che lentamente portarono alla separazione, espone lo stato attuale delle Chiese Orientali. La maggior parte dei fedeli orientali è separata da Roma, raggruppati in tre Chiese principali: l'Ortodossa con circa 135 milioni, la Monofisita con circa 8 milioni e la Nestoriana con circa 85mila. Geograficamente sono limitate all'Oriente, ivi compreso l'Egitto e l'Abissinia; piccoli gruppi sparsi anche altrove soprattutto negli Stati Uniti d'America ivi emigrati dopo l'avvento del comunismo in Russia. Accanto alle Chiese dissidenti, esistono pure dappertutto Chiese cattoliche di rito orientale, che hanno la vera fede e ammettono il primato del Papa, pur conservando i loro usi tradizionali e le loro antiche liturgie. Sulle divergenze di atteggiamenti ed usi tra Oriente ed Occidente, il conferenziere si ferma ad esaminare particolarmente quattro punti: l'Organizzazione, basata in Oriente sulla costituzione Patriarcale; Rapporti tra Chiesa e Stato: in Oriente non è così netta come in Occidente l'indipendenza dei due poteri, vi è tendenza a identificare religione e nazionalità; la Spiritualità orientale è profondamente dogmatica e incentrata quasi esclusivamente nella partecipazione alla liturgia e al Divino Ufficio; nei rapporti col mondo presente, l'Oriente ha un atteggiamento più prevalentemente escatologico ed è più passivo dell'Occidente.

Martedì 14: P. Carlo Boyer S. J., Presidente della «Unitas», con grande competenza tratta «Del Protestantismo e dell'Ecumenismo». Premesso uno sguardo panoramico geografico-storico delle divisioni, si sofferma sui principali punti di divergenza dalla Chiesa Cattolica. Essi sono derivati da due errori fondamentali: rigetto del papato e libero esame. Con com-

mossa: parola espone l'intenso desiderio d'unione che agita i fratelli Protestanti, desiderio che però non riesce a superare le divergenze fondamentali di carattere dottrinale, anche perchè impostato quasi esclusivamente su un piano pratico di azione. I cattolici possono affrettare l'unione con la preghiera e la carità di opere e di dottrina nei confronti dei fratelli separati.

Mercoledì 15: Il Conte Della Torre, direttore dell'Osservatore Romano, acutamente esamina «I riflessi della frattura religiosa sulle sorti dell'Europa» rilevando come attualmente rientri nella divisione politica del mondo in due blocchi anche la divisione religiosa; la Chiesa perciò, promuovendo l'unità religiosa, porta sia indirettamente che direttamente un grande contributo anche all'unità politica. Espone poi, con documenti di primo piano, la politica seguita nei confronti della religione nei paesi dissidenti.

Giovedì 16: S. E. il Card. Adeodato Piazza, Patriarca di Venezia, nella prima «Esposizione dottrinale dell'Unità» magistralmente tratteggia la «Costituzione dell'Unità». Il desiderio di unità dei fratelli separati non può realizzarsi che attraverso una sola via: il ritorno alla Chiesa Cattolica da cui si sono allontanati. La Chiesa dev'essere una sia per volere di Cristo e sia perchè è la sua Sposa e il suo Corpo Mistico. Per quanto possa apparire a prima vista contraddittorio, la vera Chiesa di Cristo ha sofferto persecuzioni, ha visto dolorosamente separarsi dei figli, ma non ha rinunciato, proprio per l'unità, ad un iota del deposito affidatole dal Fondatore Divino, certa com'è che non si dà unità a spese della verità. Non una qualsiasi unità, ma quella voluta da Cristo. Compito di chi possiede la vera fede è di pregare per il ritorno dei dissidenti e rendersi degno di ricevere questa grazia.

Giovedì 16: Il Conte Carlo Lovera di Castiglione, nella «conferenza d'informazione»: «I Protestanti e l'Unione» con parola vivace ricca di ricordi personali per i numerosi contatti avuti coi maggiori protagonisti, tratteggia le varie fasi dei tentativi d'unione da

parte dei fratelli Protestanti a partire dal grande Newman che col movimento di Oxford o Trattariano (dai Tracts-opuscoli) ha dato l'avvio al problema. Il movimento di Oxford così ricco di speranze e di successi, per il ritorno di numerose ed eminenti personalità, prima fra tutte lo stesso Newman, è sfociato e si è arenato nel Ritualismo. Dall'Inghilterra il movimento passò in America, ritornando poi in Europa per opera del grande Soederblom arcivescovo luterano di Upsala. Le grandi assisi degli ultimi decenni dimostrano ad evidenza la tragicità del problema e la difficoltà della sua soluzione. L'integrità della fede costituisce il grande inciampo. Riuscirà il desiderio di vita soprannaturale a superare queste barriere? E' il voto di tutti i cattolici.

Venerdì 17: S. E. il Card. Eugenio Tisserant, segretario della S. Congregazione per la Chiesa Orientale, con dottissima parola disserisce sulla «Unità nella varietà» nella seconda conferenza del ciclo «Esposizione dottrinale dell'Unità». L'unità non include l'uniformità; nella vita della Chiesa è congenita la varietà nell'unità. A cominciare dai SS. Evangelisti che narrano ciascuno a suo modo la vita di Gesù pur nell'unità dell'insieme, a continuare con la descrizione dell'istituzione dell'Eucarestia (Sinottici, S. Giovanni, S. Paolo), con la prassi liturgica primitiva, si ha una dimostrazione pratica della diversità nell'unità. In seguito la costituzione delle Sedi Patriarcali portò ad una ancor maggiore diversità di riti liturgici e di vita cristiana pur nell'unità del dogma, del culto e della giurisdizione. Anche quando la Chiesa cattolica ha maggiormente accentuato l'unità per opporsi a tendenze separatiste o ad errori dottrinali, ha conservato la diversità di riti venerandi e di tradizioni ecclesiastiche antiche. Non solo in Oriente si hanno liturgie e usi ecclesiastici differenti da quelli romani, ma anche in Occidente i riti Ambrosiano e Domenicano testimoniano della larghezza della Chiesa. Unità dunque (Papa, Dogma, Sacramenti, giurisdizione) ma nella varietà.

Venerdì 17: L'On. Avv. Camillo Corsanego, nella «Conferenza d'informa-

mazione», con parola smagliante ha trattato de «La famiglia e la vita sociale presso i Fratelli separati e nella Chiesa Romana». Diversa è l'impostazione data dalla Chiesa cattolica e dai fratelli separati alla questione della famiglia. Non si addentra il conferenziere nella disamina di quanto possa aver influito la dottrina dei fratelli separati sulle condizioni della famiglia e quanto invece derivi dalle condizioni economiche e politiche contingenti dei vari paesi. Però se la Chiesa Cattolica ha sempre e strenuamente difeso la indissolubilità del matrimonio, le Chiese Orientali e Protestantiche hanno ammesso, sotto certe clausole, il divorzio, spalancando così le porte ad ogni sorta di abusi. Da ultimo con accenti lirici, traccia il quadro della famiglia cristiana.

Sabato 18: S. E. il Card. Ernesto Ruffini, Arc. di Palermo, nella terza ed ultima «esposizione dottrinale dell'unità» dottissimamente disserisce de «Gli errori contro l'unità e loro confutazione». L'unità nelle cose è il riflesso della bellezza e dell'unità divina. Anche la Chiesa di Cristo è una, una nella fede, una nei sacramenti, una nella organizzazione: primato del Papa. I nemici naturali di ogni unità: tempo e violenza (il tempo scioglie le maggiori unità, la violenza la disperde) nulla hanno potuto nè potranno contro la Sposa di Cristo. Gli uomini che si sono accaniti contro l'unità della Chiesa non sono riusciti a infrangerla, ma solo a separarsi da essa e a disperdersi nell'errore. Eretici antichi: Nestoriani e monofisiti, dissidenti di tutti i tempi rinnegando il matrimonio spirituale e dottrinale avuto dai Padri, hanno perso il vigore della vita soprannaturale. La grande pietra di inciampo: il primato del Papa non può essere abolito o distrutto. E' stato voluto da Cristo ed è fondato su roccia ferma. Vane ed inconsistenti sono le critiche e le difficoltà opposte ad esso in nome della S. Scrittura e della Tradizione, perchè esse, anzi, affermano con la maggior chiarezza possibile la sua verità. Solo se si rimane incrollabilmente attaccati a questa pietra si conserva l'unità e i dissidenti la ritrovano.

Sabato 18: S. E. Mons. Carlo Alberto Ferrero di Cavallerleone, Ordinario

Militare d'Italia, nell'ultima « Conferenza d'informazione » con commossa parola tratta del tema « L'unità del Papa. Tu es Petrus. La Romanità della Chiesa Cattolica ». Gesù Cristo nella grande preghiera sacerdotale dell'ultima Cena ha pregato per l'unità della Chiesa; centro dell'unità è Pietro posto a fondamento di essa e i Papi suoi successori. L'unità non è solo un elemento giuridico, ma anche e soprattutto un fondamento d'amore. Il Papa è il grande dispensatore di carità, carità della verità, carità dell'aiuto materiale ai bisognosi. Da S. Clemente, a S. Sotere, a S. Gregorio Magno e fino al regnante Pio XII^o, la storia del Pontificato Romano è la storia della carità fattiva. Quando perciò i dissidenti, basandosi sulla Romanità, negano alla Chiesa Cattolica il carattere di universalità, gravemente errano e misconoscono la storia di quasi due millenni. Romana è la Chiesa di Cristo non già perchè sia particolare o limitata ad una porzione del mondo, ma unicamente perchè a Roma Pietro ha posto la Sede per sè e per i suoi successori. L'universalità della carità è la prova più avvincente che sfata tutte le accuse di particolarismi.

Questi accenni se non sono sufficienti a dare un'idea precisa della bellezza profondità e opportunità della varie conferenze, lasciano sufficientemente intravedere l'importanza del volume degli « Atti » che speriamo di leggere presto.

Perchè i frutti copiosi ottenuti nella Settimana non vadano perduti, furono approvati all'unanimità i seguenti quattro voti: 1^o che a questa « Settimana pro Unione » altre, periodicamente, ne seguano in diverse città, e a carattere regionale o nazionale; 2^o che si pratichi in ogni parrocchia l'« Ottava dell'Unità » solennizzando almeno la domenica che ricorre tra l'ottava; 3^o che si costituisca in ogni diocesi un delegato delle attività « Pro Unione » il quale particolarmente mantenga i contatti con l'« Unitas »; 4^o che il Clero e i fedeli contribuiscano: a) con la santità della vita, b) con il decoro del culto, c) e con l'illuminata carità negli eventuali rapporti, a far risplendere agli occhi dei fratelli separati la genuina missione della Chiesa Cattolica.

P. MARCO GIRAUDO O. P.

X-CONGRESSO INTERNAZIONALE DI FILOSOFIA DI AMSTERDAM

Il Congresso — primo del genere dopo quello di Parigi (1937). (1) — fu tenuto, dall'11 al 18 agosto dell'anno corrente, nell'Università Comunale di Amsterdam. Furono presenti più di 900 congressisti e furono pronunciate quasi 300 conferenze. Presidente del Congresso fu il prof. H. J. Pos di Amsterdam; vice-presiden-

te, il Rev. prof. F. L. S. SASSEN di Leyden.

I lavori del Congresso furono solennemente inaugurati l'11 sera con un discorso del presidente; nei giorni seguenti, eccettuata la domenica, si ebbero, nella mattinata, adunanze plenarie con due o tre conferenze; nel pomeriggio, riunioni delle 19 diverse se-

(1) Il nostro relatore, di nazionalità straniera, non fa cenno alcuno agli incidenti avvenuti tra la Presidenza del Congresso e la Delegazione Italiana. Ma per comprendere quant'egli dice qui e, più sotto, su l'esiguo numero dei filosofi italiani presenti al Congresso, è necessario notare che la Presidenza del Congresso di Amsterdam si era rifiutata di riconoscere il carattere di internazionalità al Congresso Internazionale di Filosofia tenutosi a Roma nel Novembre del 1946 e, nel diramare gl'inviti per Amsterdam, aveva di proposito escluso tutti

quei filosofi che, a suo giudizio, avevan sostenuto o per lo meno fiancheggiato l'ideologia aggressiva fascista. Contro l'arbitrarietà della prima decisione e contro un criterio tanto poco sapiente quanto più parziale di discriminare tra invitati e invitati a un Congresso di libere discussioni dottrinali, protestò, per bocca del prof. E. Castelli e del prof. G. Calò, la Delegazione Italiana sia in una pubblica seduta del Congresso, sia a mezzo della stampa, come si può vedere sul « Popolo » del 9 Settembre 1948. (N. d. R.).

zioni. Sembra che gli organizzatori intendessero dedicare ciascun giorno a un gruppo di problemi connessi tra loro: così, giovedì 12, parlarono nelle adunanze plenarie i prof. A. DEMPFF di Vienna e A. BANFI di Milano, ambedue su problemi storici; venerdì 13, Lord B. RUSSEL e il prof. P. BERNAYS di Zurigo su questioni di metodologia delle scienze; sabato 14, i prof. Ch. WERNER di Ginevra e L. DE RAEY-MAEKER di Lovanio su problemi religiosi; lunedì mattina 16, fu tenuta l'assemblea amministrativa; martedì 17, parlarono i prof. L. RIEGER di Praga e K. R. POPPER di Londra su problemi sociali, R. COULBORN su l'origine dei miti; finalmente nell'ultimo giorno del Congresso, mercoledì 18, i Congressisti poterono ascoltare due discorsi su l'estetica, uno del prof. R. BAYER di Parigi e uno del prof. G. CALOGERO di Roma e una conferenza del prof. L. E. J. BROUWER di Amsterdam su l'intuizionismo matematico. La stessa sera, dopo che il Congresso aveva scelto Bruxelles a sede della prossima adunanza (1952), il presidente chiudeva i lavori, mentre i prof. E. DUPRÉEL e H. W. SCHNEIDER ringraziavano a nome dei convenuti per l'ottima organizzazione.

Considerati il gran numero e la diversità delle conferenze e delle discussioni avute nel Congresso, nessuno sarebbe in grado di stendere un resoconto completo dei lavori svolti; ci limiteremo perciò a qualche osservazione generale e ad informazioni di carattere organizzativo.

Per quest'ultimo punto, la decisione più importante è stata la fondazione d'una «Federazione internazionale delle Società Filosofiche». Hanno aderito ad essa ben 50 Società nazionali e internazionali. Il Comitato Direttivo consta d'un Presidente, il prof. H. J. POS di Amsterdam, di tre Vicepresidenti: A. PETZALL (Lund) W. D. ROSS (Oxford), H. W. SCHNEIDER (New-York); d'un Segretario amministrativo, R. BAYER (Parigi) e dei seguenti membri: M. BARZIN (Bruxelles), R. BEERLING (Indonesia), I. M. BOCHENSKI O. P. (Friburgo), Ch. BOYER S. J. (Roma), E. BRÉHIER (Parigi), E. CASTELLI (Roma), S. I. DOCKX O. P. (Bruxelles), A. C. EWING (Cambridge), F. GONSETH (Zurigo), Lo (Cina), MAC KEON (Stati Uniti),

Mgr. A. MANSION (Lovanio), J. MARTAIN (Princeton), J. A. PASSMORE (Londra), PETRIVOCI (Jugoslavia), A. REYMOND (Losanna), L. RIEGER (Praga), F. E. R. SASSEN (Leyden), M. F. SCIACCA (Genova), W. TATARKIEWICX (Gracovia), M. TEN HOOR (Stati Uniti), Ch. THEODORITIS (Atene), Ch. WERNER (Ginevra), Mgr. J. ZARAGUETA (Madrid).

Quanto alle osservazioni generali, va notato anzitutto che assenti furono i Russi e i Polacchi (questi ultimi non hanno ottenuto il permesso di recarsi al Congresso), scarsi i Tedeschi e pochi gli Italiani. Fra le scuole si notò l'assenza quasi totale dell'esistenzialismo, corrente che del resto, a dire il vero, ha più ammiratori che rappresentanti. Anche il neopositivismo classico viennese che dominò quasi il Congresso di Praga (1934) e fu molto potente in quello di Parigi (1937), era molto debole. Apparve invece molto forte una scuola sorta da poco, la Scuola «dialettica» o «idoneistica», capeggiata dal prof. F. GONSETH. Pochi furono pure i materialisti dialettici ma, non sappiamo per quale ragione, furono ad essi assegnate due conferenze plenarie; anche nelle diverse sezioni essi fecero abbastanza rumore, in un ordine però che difficilmente potrebbe dirsi filosofico.

Ma la cosa che, se non totalmente impreveduta, si manifestò tuttavia in un grado inaspettato, fu il progresso fatto dal pensiero cattolico. Mentre per es. a Praga i cattolici, su un totale di 700 Congressisti, non erano stati che 30, ad Amsterdam essi furono 250 su 900. Per quanto non tutti fra di essi prendessero parte attiva ai lavori, si può nondimeno affermare che quasi in ogni sezione i cattolici tennero numerose e importanti conferenze. In alcune, come in quella di metafisica, la discussione in certi momenti si svolse esclusivamente fra di loro; in altre, come nella sezione di logica matematica, le sole discussioni che oltrepassassero i limiti della tecnica pura, furono quelle tra i tomisti, o tra tomisti e gensethiani. Un altro fenomeno non aspettato fu che quei filosofi cattolici erano in grande maggioranza dei tomisti: sembra dunque che la filosofia sia stata meno contaminata dalla teologia dalle «nuove correnti». I cattolici ebbero una loro

adunanza speciale, e quanti che avevano preso parte a una assemblea consimile, composta di poche persone, nel parlitorio del convento domenicano di Praga nel 1934, non poterono assistere a quest'ultima senza un senso di grande gioia, giacchè, non più un angusto parlitorio di convento, ma una grande aula era piena di filosofi cattolici, e diversi oratori esponevano il progresso notevole del pensiero cattolico, e in specie di quello tomistico, nei rispettivi loro paesi.

Un'altra osservazione s'impone, poi. Sebbene il neopositivismo sia stato molto debole ad Amsterdam, l'indirizzo analitico nel senza largo, quello che si richiama al Moore e ai *Principia Mathematica*, è apparso straordinariamente potente. Non costituisce esso una scuola propriamente detta, giacchè annovera tra i suoi aderenti e nominalisti e platonici (numerosi) e tomisti; ma esso s'opponne, pel suo metodo e linguaggio e pel suo modo d'impostare i problemi, a tutti gli altri indirizzi. Si può affermare senza esagerazione che la divisione fondamentale dei filosofi ad Amster-

dam fu quella in partigiani del metodo, per così dire, classici e in fautori del metodo « analitico ».

Quanto all'organizzazione del Congresso, sono state dette, e giustamente dette, diverse cose: perfetta essa fu dal punto di vista tecnico, per merito dell'infaticabile prof. E. W. BETH e della sua Signora: magnifica l'ospitalità della città di Amsterdam, dei Colleghe olandesi e di tutto il popolo. Quel che piacque meno fu la scelta degli oratori principali; l'assenza di parecchi filosofi più noti; certe conferenze affidate a oratori che non soddisfecero gli uditori; il posto, veramente in nessun modo proporzionato alla loro importanza, attribuito ai marxisti ecc. Ma dove sono mai i Congressi perfetti? Chi ignora l'enormi difficoltà da superare in simili organizzazioni? Sebbene quindi difettoso in certi punti, il Congresso di Amsterdam dette modo a molti di godere d'una settimana d'alta vita intellettuale e di contatti interessantissimi.

P. I. M. BOCHENSKI O. P.

IL XV CONGRESSO NAZIONALE DI FILOSOFIA

A Messina, dal 24 al 28 settembre u. s., si è tenuto il XV Congresso Nazionale di Filosofia, in occasione del IV centenario della fondazione dell'Università degli Studi e dell'« Ignatianum ».

Larga è stata la partecipazione degli studiosi, convenuti in Sicilia da tutte le parti d'Italia, quasi a riconsacrare l'antica e indistruttibile italianità della regione, anche dopo la proclamata autonomia. Oltre il Ministro Gonella, presente all'apertura dei lavori, abbiamo, tra gli altri, notato i professori Battaglia dell'Università di Bologna, Calogero dell'Università di Pisa, Caramella, Carbonara e Condorelli dell'Università di Catania, Chiavacci dell'Università di Firenze, Della Volpe dell'Università di Messina, Fazio Allmayer e Ferretti dell'Università di Palermo, La Via dell'Università di Messina (Presidente del Congresso), Padovani dell'Università Cattolica, Spirito dell'Università

di Roma, Stefanini dell'Università di Padova. Numerosi ed attivi gli ecclesiastici intervenuti. Tra gli altri, il P. Giacom S. J., P. Morandini della Gregoriana, P. Scimè S. J. (infaticabile Segretario e organizzatore del Congresso), P. Fabro della Propaganda Fide, il Generale dei Rosminiani P. Bozzetti, circondato da alcuni suoi valenti discepoli. Un contributo notevole con le loro comunicazioni hanno portato anche i professori Albeggiani, Asmone, Attisani, Bonafede, Brugglio, Cardone, Catalfamo, Di Stefano, Dozin, Fichera, Gherzi, Martano, Sciacca G. M., Scoleri e numerosi altri.

I lavori del Congresso si sono svolti in un ambiente di massima cordialità, con grande animazione e larga partecipazione di pubblico. L'organizzazione ha lasciato tutti i congressisti pienamente soddisfatti, mercè l'opera del Comitato organizzatore e la cooperazione dei PP. Gesuiti, nel cui « Igna-

tianum» è stata offerta a gran parte dei congressisti larga e signorile ospitalità.

Festeggiati dal Comune di Messina all'inizio dei lavori con un ricevimento offerto in loro onore, i partecipanti sono stati alla fine ricevuti a Palermo dal Governo della Regione, e in questa città è stato chiuso il Congresso.

* * *

I temi proposti per la discussione sono stati due: «la crisi della civiltà» e «ragione e irrazionalismo». Il primo ha senza dubbio destato maggiore interesse e più vivace e appassionata partecipazione, per l'urgenza stesso dei problemi in questione. Non sono però mancati studiosi che si sono soffermati a discutere sul secondo tema, sia mantenendosi sul tono rigorosamente speculativo che esso richiedeva, sia mettendo in relazione con la crisi l'alternativo gioco della ragione e dell'irrazionale.

Per l'impostazione (più che per la soluzione) dei diversi problemi si sono incontrate varie correnti di pensiero, talvolta con spirito di avvicinamento e di conciliazione, talora (e più di frequente!) accentuando il contrasto e l'opposizione. Lo spiritualismo cristiano si è forse imposto più di ogni altra corrente all'attenzione degli studiosi, rivelando la propria esigenza religiosa e metafisica anche attraverso le parole di pensatori, la cui ricerca si pone come crisi scettica, problematicità e simili. E' stato precisamente U. Spirito ad attribuire la crisi a una *carenza di metafisica* e ad imitare i cattolici a riconoscere una propria corresponsabilità pel sorgere della crisi stessa e a sforzarsi di trovare la via della soluzione. Questo invito non poteva non generare profonde risonanze nei lavori del Congresso, destando consensi o dissensi, entusiastiche accettazioni o vivaci reazioni.

Così, mentre da una parte i pensatori cattolici si sono trovati concordi nell'affermazione che la crisi della nostra civiltà è crisi dei *valori* o del *valore* e che il solo rimedio che ad essa si confaccia è la fede nel Trascendente, nell'Assoluto, nell'eticità fondata sull'accettazione del Valore Eterno; altri hanno indicato come via

della salvezza un umanesimo più vero e profondo di quello attualmente professato; e non è mancato chi, pure accettando la metafisica e la trascendenza come valori positivi, si è rivelato riluttante ad accettare questi termini nella loro dommatica e tradizionale significazione ed ha auspicato un rinnovamento radicale nella concezione dell'Ente e nella valutazione della storia umana, nelle sue inevitabili antitesi e nei suoi angosciosi contrasti.

Opposti a quelli che potremmo chiamare filosofi *metafisici*, abbiamo notato pensatori dell'estrema sinistra (in senso politico e speculativo), quali Della Volpe e Ferretti, avversi ad ogni giustificazione della trascendenza, disposti a vedere il Congresso stesso, nella sua fisionomia totale, come un fenomeno piccolo-borghese, quasi un'accolta di intellettuali sordi alle esigenze economiche e sociali dei nuovi tempi.

Non sono stati presenti i rappresentanti, per così dire, ufficiali dell'esistenzialismo italiano, ma non di rado è affiorata nei discorsi l'esigenza esistenzialistica, sia che cercasse di aprirsi un varco verso la metafisica (Morandini), sia che intervenisse a lumeggiare da un nuovo punto di vista il rapporto tra razionale e irrazionale (Battaglia, Dozin, Martano e altri).

L'idealismo non ha mancato di far sentire la sua voce, sia mantenendosi in una posizione di pura dialetticità (Carbonara), sia cercando nel pensiero stesso un varco verso la trascendenza (La Via, Chiavacci). Nè privo d'interesse è stato, su un piano altamente speculativo, lo scontro tra il realismo aristotelico-tomista (Padovani) e l'idealismo metafisico dei rosminiani.

* * *

Varie, dunque, le correnti; diversi i presupposti culturali e le vie percorse, ma unica tuttavia, e ben viva in tutti i pensatori, l'aspirazione: mettersi con le proprie forze a servizio della verità e del bene; dare all'uomo una più chiara consapevolezza delle proprie responsabilità; superare la crisi, comunque oggi intesa, restaurando il culto dei valori morali.

SPECTATOR

IL IV CONVEGNO DEI FILOSOFI CRISTIANI A GALLARATE

Dal 13 al 15 Settembre il Centro di Studi filosofici cristiani ha tenuto nell'Aloisianum di Gallarate il suo IV Convegno. Segretario del Convegno e in certo qual senso direttore dei lavori è stato l'attivo e gentile Prof. P. C. Giacon. Sono stati presenti dall'estero: i Proff. Mansion di Lovanio, Le Senne di Parigi, Todoli di Madrid; dall'Italia: i Proff. Bontadini, Stefanini, Carlini, Giuliano, Sciacca, Battaglia, Guzzo, Castelli, Padovani, Bongioanni, Lazzarini, Capone Braga, Pelloux, Caramella, Vanni Rovighi, Morandini, Redanò, Zamboni, Bozzetti, Rotta, Rossi, Amerio, Del Noce, Dalle Nogare, D'Arcais, e qualche altro. Ha portato il suo saluto e la sua benedizione il Card. Schuster, Arcivescovo di Milano, e ha tenuto un discorso sulla riforma della Facoltà di Filosofia, il Ministro della Pubblica Istruzione On. Gonella.

Il tema trattato con impegno e sincerità da quasi tutti i Congressisti è stato « *La struttura della metafisica in ordine alla dimostrazione dell'esistenza di Dio* ».

Le principali correnti delineatesi si possono ridurre a quattro: alcuni hanno difeso la metafisica dell'essere; altri stavano per una nuova metafisica della persona; altri patrocinavano una metafisica tipicamente cristiana; altri infine prospettavano una metafisica della mente.

Tutti però hanno cercato di rendersi conto delle ragioni degli altri e di trovare dei punti di contatto. In questo senso s'è fatto parecchio, anche se ciò non è apparso in modo evidente dalle relazioni esposte e dalla discussione seguitane.

Diamo un sunto dei lavori, un sunto, sebben dettagliato, molto imperfetto, come cioè ci è stato possibile raccogliere a voce dalle relazioni sunteggiate o improntate dagli stessi relatori. La lettura degli atti del Convegno dovrà perfezionare questi brevi accenni e potrà farci tirare serie e profonde conclusioni, che al Convegno non sono state date per mancanza di tempo.

* * *

La prima corrente è dei Neo-scolastici, i quali pur tenendo presente lo

sviluppo del pensiero moderno, difendono ancora una *Metafisica dell'essere* in un senso che vorrebbe essere aristotelico-tomistico. Tali il Prof. Bontadini, il Prof. Padovani, e in genere i Chierici: il P. Giacon, Mons. Mansion, il Prof. Morandini, il Prof. Pelloux, il P. Todoli, il P. Dalle Nogare e il sottoscritto.

Il Prof. BONTADINI, relatore ufficiale, pur restando prevalentemente fisso alla Metafisica classica, è preoccupato, come il Segretario del Centro di studi filosofici cristiani, di trovare un terreno d'accordo tra tutte le tendenze dei Congressisti.

Questa preoccupazione lo guida in tutta l'esposizione dell'introduzione al problema della struttura della metafisica all'inizio del Convegno e nella pur brillante difesa in fine e gli fa dire frasi che in un primo momento possono generare in animo auditoris una nuova inchiesta e che possono far pensare al rigido aristotelico ad una eccessiva e forse non giustificata generosità.

Sono sue frasi: « Noi accettiamo il logo e la persona, tutto il discorso di Stefanini noi accettiamo »; « d'accordo col Prof. Zamboni »; « con Guzzo d'accordo nell'ammettere una metafisica della persona inscritta nella metafisica dell'essere e una metafisica dell'essere iscritta nella metafisica della persona »; « sono perfettamente d'accordo con Battaglia per una metafisica della mente ». Nello schema della relazione aveva scritto « attraverso la eliminazione del detto presupposto (il presupposto Kantiano della « cosa in sé »), la filosofia moderna s'è aperta effettivamente una strada metafisica, che può rispondere al nome di metafisica della mente. Il perfezionamento intrinseco, il percorso totale di questa strada, rivela che essa equivale, in fine, alla possibilità della metafisica dell'essere ».

Per comprendere la posizione — che a prima lettura o audizione non è chiarissima — del Bontadini e la larga apertura della sua Metafisica, bisogna forse rifare il processo storicamente a ritroso della filosofia per giungere all'essenza della metafisica classica.

Il Bontadini comincia infatti col rispondere alle obiezioni delle due opposizioni pregiudiziali alla metafisica, della gnoseologica o criticistica e della problematicistica che accusano la metafisica di dogmatismo, in quanto cerca invano o di obbiettivare le determinazioni pensate nella sfera della trascendente cosa in sè o di risolvere tutti gli aspetti della esperienza e della vita in un circolo chiuso immobile di pochi concetti. Queste accuse contengono grossi equivoci. La metafisica non pretende di risolvere con i suoi concetti tutta la realtà e tutti gli aspetti della esperienza e della vita, ma soltanto di conseguire la determinazione di alcuni lineamenti del fondo dell'essere. Determinazione questa che non ostacola, ma alimenta il sapere umano. «Le risposte alle due grandi obiezioni ci guidano già lo sguardo sulla essenza della metafisica, o almeno sulla sua posizione teoretica.

In tale luce noi scorgiamo che la metafisica dell'essere si annuncia come una mediazione razionale della esperienza alla stregua dell'idea dell'essere o dell'assoluto».

La struttura della metafisica ci si manifesta precisamente precisando questa mediazione razionale dell'esperienza, esaminando i singoli momenti del discorso metafisico, dal punto di partenza fino alla conclusione generale. Il punto di partenza della metafisica ha un carattere molteplice. E' la esperienza, non però l'esperienza sola nella sua immediatezza, ma in quanto posta in un ambiente, in un alone, in quanto già implica l'ulteriorità, in quanto la distinguiamo, la contrapponiamo a qualcosa che non è l'esperienza.

«Non si può ridurre — simpliciter — all'esperienza l'idea dell'ulteriorità all'esperienza stessa, l'idea del mistero ontologico, dell'enigma».

Punto di partenza è il discorso, che importa il principio di contraddizione. L'uomo è naturalmente discorsivo, pone un discorso cui segue un altro per vedere se il primo è vero o falso, se è favola o verità. Questo passo o scatto metafisico si fonda sull'essere e sul non-essere, sul principio di contraddizione.

«Non potremo mai mediare l'esperienza, se l'esperienza fosse formalmente l'unica motivazione dei nostri

asserti. Perciò anche se, sotto un certo o certi aspetti, il principio di contraddizione deriva dall'esperienza (alla quale attingiamo lo stesso concetto di essere) tuttavia non ne deriva integralmente, o, comunque, ne deriva in senso composto del porsi della attività discorsiva, di cui la non contraddizione è il principio formale».

Triplice è dunque il punto di partenza della metafisica: esperienza, principio di contraddizione, e idea dell'ulteriore. Un quarto elemento «è chiamato a suscitare quella contraddizione che, spingendoci oltre l'esperienza, ci introduce nella zona dell'ulteriorità e del fondo metafisico.... E' costituito dal concetto dell'essere e dalla distinzione di questo dal non essere». E' il principio di contraddizione non sotto la forma logica, ma metafisica.

Dopo una difesa del concetto di essere, che, benchè scorbutico, ha il suo vero e grande valore, e dopo una messa a punto sul «divenire» che dipende dall'essere in quanto determinando o limitando l'essere è interno e non eterogeneo all'essere, il Relatore passa agli altri punti del discorso metafisico, al teorema della immobilità dell'essere (dimostrazione fondamentale dell'esistenza di Dio) con i suoi corollari sugli attributi di Dio, al teorema del rapporto tra l'Immobile e il mobile stabilito nel concetto di creazione, alle teorie della metafisica composta, cioè dell'anima e del mondo.

Con ciò il Bontadini crede di aver proposto: 1) l'interpretazione dell'essenza della metafisica classica; 2) la valutazione critica di tale metafisica; 3) la valutazione delle diverse proposte metafisiche che ritroviamo nella filosofia contemporanea e particolarmente nella «filosofia cristiana».

In un simile senso nelle sue varie ricapitolazioni ha cercato di polarizzare la discussione l'intelligente Segretario P. GIACON, pur tenendo ben presente il valore delle ragioni delle altre correnti e avendo sin dall'inizio l'implicita ed esplicita intenzione di cercare anzitutto i punti di contatto e di raggiungere il maggior accordo possibile.

Mons. MANSION rivendica alla filosofia dell'essere la possibilità e il com-

pito di giungere a Dio. Rileva come una metafisica della persona corra il rischio di diventare antropologica, e come la divisione della filosofia di Wolf abbia contaminata la vera nozione della metafisica.

Tuttavia è per l'accordo, nel senso che l'opposizione andrebbe intesa come complemento, cioè a dire quando si vuol conoscere l'essenza di Dio la metafisica dell'essere va integrata con quella della persona.

Il Prof. PADOVANI fa dei rilievi sui giudizi analitici (la cui negazione è contraddizione e di cui è strutturata tutta la Metafisica); sull'ente analogo, oggetto della Metafisica che comprende tutti gli esseri: Dio, uomo, mondo; sugli attributi trascendentali dell'ente: uno, vero e buono, che giustificano i principi di contraddizione, di ragione sufficiente, di causalità, di finalità; sull'esperienza esterna ed interna per cui possiamo ascendere a Dio; sul valore anche pratico della Metafisica dell'essere.

Il P. MORANDINI precisa come la struttura metafisica poggia sul suo fondamento, che è e non può essere altro che l'essere trascendentale (sul cui contenuto e valore s'è detto ben poco). Senza l'essere non è possibile arrivare a Dio. Anch'egli è per l'esperienza esterna ed interna; ma la metafisica, come tutta la filosofia, resta essenzialmente ragionamento, teoria.

Vuol sfatare l'ormai comune opinione nei filosofi dell'altra corrente della opposizione tra S. Agostino e S. Tommaso, invitando gli assertori a dimostrargli in quale opera S. Agostino si oppone a S. Tommaso, e dimostra come questi abbracci tutti gli elementi vitali di S. Agostino.

Su questo punto insiste il P. DALLE NOGARE. Egli nega recisamente le espressioni o i sottintesi di alcuni filosofi, che ritengono la metafisica aristotelico-tomistica arida, astratta, intellettualistica, in antitesi per questo a quella agostiniana, tutta piena di calore e di vita. Penetrandone il significato più profondo la metafisica dell'essere tomistica si trasformerebbe in una metafisica dell'amore. Questo il P. Dalle Nogare cerca di provare

con testi di S. Tommaso e attraverso i concetti di essere, di atto, di amore.

S. Tommaso ha inoltre una dottrina sviluppatissima sull'amore che non avrebbe nulla da invidiare ai moderni.

La vera metafisica della persona poi è quella tomistica, quale specialmente ci appare dal III libro *Contra Gentes* (cap. 111, 112, 113), dove della persona vengono difese la spiritualità e immortalità, cioè la trascendenza rispetto alla materia e al tempo, la sua totalità e universalità, il suo speciale dinamismo. Le altre metafisiche della persona, quelle di recentissimi e quelle di Rosmini e di Kant non sono così fondate e provate come quella di S. Tommaso. Se non si tiene conto di essa il valore assoluto della persona, richiesto per fondare una metafisica della persona, verrebbe costruito sull'arena.

Il P. TODOLI nota come la coscienza non sia soltanto il sentimento dell'appetito razionale o quello dell'appetito sensitivo, ma il sentimento di tutta la persona, benché principalmente della ragione, e come il punto di partenza delle vie tomistiche sia l'esperienza tanto oggettiva che soggettiva. Osserva come il problema di Dio non sia il primo problema e l'unica via per la metafisica: il primo ed essenziale problema della metafisica è quello dell'essere.

Il Prof. PELLOUX fa un'analisi della metafisica di Aristotele per difendere il suo valore ontologico. Lo Stagirita si fonda sul mondo sensibile, pur trascendendolo, e arriva ai principi metafisici di identità e di non contraddizione e alla sostanza (di cui parla anche nel *De anima*). La metafisica aristotelica è una vera metafisica e non una dialettica. Sarebbe quindi falsa una moderna interpretazione della Metafisica che vorrebbe porre la logica come suo punto di partenza.

Il Sottoscritto partendo dai motivi principali per cui gli aristotelici sono necessariamente indotti ad ammettere l'esistenza della metafisica, passa a determinare la vera natura, la definizione, l'oggetto, la divisione, le proprietà di essa, la sua chiara distinzione dalla Cosmologia, dalla Psicologia,

dalla Religione, la sua formazione e i suoi punti di partenza, le sue relazioni alle nuove forme di metafisica, la sua compatibilità con una metafisica della persona, qualora questa venga considerata come parte integrante di quella. (La relazione per esteso è riportata in questo stesso numero della Rivista sotto il titolo: *La struttura della Metafisica classica*).

* * *

La seconda corrente è costituita da filosofi che, gravidi delle esigenze del pensiero moderno e dei problemi del soggetto da esso suscitati, difendono una *Metafisica della persona*, in opposizione a quella dell'essere.

Il Prof. STEFANINI traccia per primo un disegno di questa nuova metafisica, disegno che dev'essere inteso non come integrativo, ma piuttosto come condizionante quello tracciato dal Prof. Bontadini.

Bisogna partire dall'atto per cui noi siamo presenti a noi stessi. La prima certezza, la prima esperienza integrale è quella dell'io, della persona.

Qui si costruisce la struttura metafisica. Qui deve lavorare il pensiero di oggi e il pensiero cristiano.

E' necessario distinguere il pensiero moderno da quello attuale, da quello nostro.

Il pensiero moderno subisce l'influenza del messaggio cristiano, ma nella penetrazione di Dio non è andato a fondo, non ha colpito Dio. Il pensiero moderno è la conquista dell'uomo come puro Logo, uccidendo la persona. Il pensiero attuale invece è la conquista dell'uomo come persona, uccidendo il Logo.

Bisogna redimere la persona non soprafacciando il Logo alla persona, e bisogna redimere il Logo non soprafacciando la persona al Logo.

Questo il Prof. Stefanini crede che sia il punto differenziale che lo distingue dagli antichi e dai moderni e dai contemporanei filosofi.

Con la distruzione del Logo la persona si rende insignificante, distrugge se stessa.

La filosofia moderna si distacca e si differenzia dall'antica in quanto fa entrare l'interlocutore nel colloquio delle cose.

Noi mancheremmo a tutto il pensiero moderno se non facessimo entrare l'interlocutore. Ecco la vera e grave preoccupazione di Stefanini.

Per cui si domanda: c'è proprio bisogno di fare la vivisezione dell'esperienza per comprendere la realtà? E' necessario fare tutto quel lungo viaggio dell'essere, quell'ipostatizzare, quel tirare tanto il collo per arrivare a Dio? No. E' l'essere vivente, è l'essere della persona, dell'io che ci deve portare a Dio.

Ma come? Questo passaggio ad una Metafisica da un esame di se stesso, da una Psicologia razionale, che dovrebbe essere il 1° capitolo di questa metafisica, è la parte fondamentale eppure più difficile dell'esposizione dello Stefanini, che potremo meglio meditare e approfondire e capire quando avremo sotto gli occhi gli Atti del Convegno.

Qui accenniamo per sommi capi ai punti principali di sviluppo.

Noi dobbiamo conquistare anzitutto noi stessi come spirito. Lo spiritualismo della persona ci pone in un rapporto di trascendenza. Solo se avremo conquistato la trascendenza noi conquisteremo Dio.

E' superfluo insistere sulla diversità o addirittura opposizione tra trascendenza e trascendentale. Col trascendentalismo non si acquista nessuna ulteriorità, con la trascendenza sì. La lotta è quindi tra trascendentalismo e trascendenza. Bisogna perciò rompere lo schema trascendentalistico e conquistare la trascendenza.

E' necessaria la conquista dell'io come unità, come identità, come principio produttore della mia esperienza. Nonostante che io sia cambiato in tutto, anche nelle idee; tuttavia sono ancora io, per cui trascendo l'esperienza.

Dunque: la principale categoria è la persona, l'io. Altra categoria è la trascendenza: la mia persona si manifesta come finitezza: incontriamo sempre l'ostacolo, l'urto delle cose che determina la manifestazione del mondo. Altra categoria è la produttività: l'anima nostra è produttiva, non del mondo, ma dei sensi o della manifestazione del mondo. L'essenza della persona è la razionalità. L'atto nostro pur essendo produttivo è sempre condizionato dalla realtà.

Dalla Psicologia razionale si passa perciò alla Metafisica in quanto l'io, ponendosi come finito, si pone in rapporto con l'infinito. E' dunque la categoria della trascendenza che ci porta a Dio.

Così non cadiamo nel solipsismo, non siamo monadi senza finestre, non *ex nihilo* *in vacuo* *esse*, l'essere si può dire uscire.

Noi ci sentiamo finiti, ma in rapporto con l'infinito. Noi ci sentiamo mortali, sentiamo perciò l'eterno. Noi sentiamo Dio come tremore e timore.

Noi insomma siamo trascendenti a noi stessi in quanto nel nostro atto che poniamo c'è la necessità dell'Assoluto, che è persona perfetta, circolo perfetto di essere e pensiero.

Pur rivalutando il Logo riappaiono in Stefanini le esigenze esistenzialistiche o i motivi psichici o morali della persona per dare il via ad una metafisica.

Nella difesa dell'ultimo giorno il contrasto della Metafisica dell'essere con quella della persona sembra attenuarsi, Stefanini afferma di essere razionalista come il Bontadini, di riconoscere pienamente il valore della ragione. Ma dobbiamo stare attenti a non esaltare troppo l'astrazione logica, perché noi non viviamo soltanto nella mediazione sillogistica. Noi siamo discorso e intuizione, la nostra attività è soffusa di un caldo amore, la razionalità è piena di vita. Per risolvere il problema della metafisica dobbiamo prendere l'essere com'è in stesso, come essere, pensiero e amore.

Il Prof. SCIACCA tratta ex professo il problema dell'esistenza di Dio.

Pensa che la posizione iniziale della filosofia sia di assumere l'esistenza di Dio come pura ipotesi.

Quest'ipotesi è suggerita da alcuni dati reali che non si riescono a spiegare.

Io esisto, io ho un principio e una fine, io sono dolore, miseria, indigenza. Ma io sono anche coscienza di tutto questo (essere coscienza che mi distingue dagli altri), io sono persona, libertà, intelligenza.

Ne vedo la contingenza e mi domando donde la natura, la coscienza, la persona, la libertà, l'intelligenza.

Questa problematica porta all'ipotesi

di un essere che non può essere indifferente alla mia natura.

Se io sono persona, libertà, intelligenza, sono portato a pensare Dio con simili attributi.

E' una considerazione umana e razionale che giustifica l'ipotesi di Dio. La quale ipotesi, ammenochè non si voglia rinunciare a una spiegazione, è un'ipotesi ineliminabile per la filosofia. Una filosofia che elimina in partenza l'ipotesi di Dio, non è più filosofia.

L'ipotesi di Dio nasce dalla coscienza della nostra insufficienza, nasce cioè dal senso metafisico di dipendenza d'una realtà insufficiente da una realtà autosufficiente.

Bisogna ancora precisare.

Nella questione dell'esistenza di Dio il problema filosofico di Dio appare dopo il problema religioso. Il problema di Dio non si cerca passeggiando, ma amando, è un problema essenzialmente umano. Prima è un problema di coscienza religiosa. Quando diventa filosofico non è diverso da quello religioso.

Alla filosofia bisogna quindi chiedere la dimostrazione non di un Dio qualunque, ma del Dio della religione.

La filosofia deve dare una risposta integrale ad una verità integrale dell'uomo. Deve tener presenti tutti gli elementi che possono rendere più efficace la conoscenza di Dio. Fra le cose create quella più complessa che può renderci meglio questa conoscenza è l'uomo.

D'accordo perciò col Prof. Stefanini per una Metafisica della persona.

Nella persona umana bisogna tenere soprattutto presente il problema della verità per una dimostrazione dell'esistenza di Dio. Più propriamente quindi si potrebbe parlare di metafisica della verità.

Se l'uomo è capace di verità, si può parlare di metafisica e di Dio.

Il problema di Dio nasce da due considerazioni o condizioni: la considerazione dell'esistenza della verità in noi, e la considerazione che l'uomo non crea, ma scopre la verità. Nell'uomo vi è un effetto reale, di cui l'uomo non è creatore. L'uomo cerca giustamente il creatore della verità. Se l'uomo creasse la verità, Dio non sarebbe.

Per cui lo Sciacca, pur accettando

il processo della verità, dallo spirituale e non dal sensibile, si crede d'essere in certo senso d'accordo con S. Tommaso per la dimostrazione a posteriori di Dio; pur affermando che «scoprire la verità in me è scoprire Dio», si crede lontano dall'ontologismo.

Il problema dell'esistenza di Dio per il Prof. Sciacca è la convergenza totale di tutto l'uomo verso un punto unico, è un problema filosofico, religioso, umano.

Il P. BOZZETTI accetta quello che ha detto Sciacca e precisa i concetti di intelligenza, religiosità, essere: L'intelligenza si volge verso la verità in quanto verità; la religiosità, pur avendo la stessa radice dell'intelligenza, tende verso l'infinito o l'arcano; l'essere completo è la persona.

La terza corrente è formata da quelli che vorrebbero in Metafisica o un contatto immediato di Dio al di fuori della razionalità, in un senso, per intenderci, più o meno bergsonian, o almeno con la considerazione delle verità di fede del Cristianesimo.

Gli esponenti più rappresentativi di questa *Metafisica Cristiana*, quelli almeno che hanno parlato al Convegno, sono i Professori Carlini, Lazzarini, Bongioanni.

Il CARLINI polemizza a lungo con i due principali espositori delle prime due correnti, con Bontadini e Stefanini.

Al primo nota il suo continuo tergiversare, l'andare a zig-zag, il non consentaneo passaggio dalla metafisica classica a quella dell'esperienza, all'ulteriorità, al motore immobile, alla creazione e al Dio dei cristiani. Per il Carlini la creazione è un dogma, un oggetto di fede, non dimostrabile, come dogmi e oggetti di fede non dimostrabili sono l'esistenza di Dio e dell'anima. La creazione importa tante cose che non possiamo assolutamente spiegarci: il niente, Dio, la materia, il creare dal niente senza materia, ecc.

«Sarei perciò gratissimo — egli dice — a quel collega che potesse dimostrarmi la creazione».

Allo Stefanini osserva la posizione pericolosa di una metafisica della per-

sona, Fichte, Hegel, Gentile sono arrivati ad una posizione a cui può facilmente arrivare anche la metafisica della persona.

Carlini accetta il postulato Kantiano che il mondo dell'esperienza non è possibile, accetta il principio di Heidegger che il problema della Metafisica involve colui stesso che pone tale problema. Il filosofo non può essere estraneo al problema che si pone.

Trova anche in Aristotele il vero costruttore d'una metafisica.

In S. Tommaso c'è anche una metafisica, l'aristotelica, che è la vera metafisica, come scienza del mondo in cui noi esistiamo.

Tutta questa metafisica però è pagana. Noi invece filosofi cristiani, dobbiamo costruire una metafisica cristiana, non indipendente dalla fede di chi filosofa. Dobbiamo parlare del Dio dei cristiani, non del Dio dei pagani. Per questo ci allontaniamo dalla metafisica classica, aristotelica, e anche da S. Tommaso, il quale prende l'uomo nella sua umanità, in quanto vive nel mondo, per unirlo a Dio.

E ci avviciniamo a S. Agostino, il quale piglia l'uomo nella ispirazione più originale del Cristianesimo, veduto cioè in rapporto immediato col Dio dei cristiani, col Dio uno e trino, senza interferenze del mondo e del concetto vacuo dell'essere.

Il LAZZARINI difende l'esistenza di una sola metafisica. Se si parla di metafisica classica e di nuove metafisiche ciò si deve intendere sempre in un senso di continuità di queste a quella.

Nella metafisica classica si trovano tutti gli elementi per una visione del mondo. Ma essa è rimasta in uno stato ibrido, ambiguo, confuso, e perciò presenta solo allo stato embrionale le metafisiche nuove.

Come in tutte le scienze i principi generali hanno un valore euristico, strumentale, funzionale, interpretativo, così i principi della metafisica, il principio di sostanza, di causalità, di finalità, ecc. Così i concetti, le categorie, per quanto considerate sempre come elementi costitutivi dell'esperienza, non hanno però una consistenza, un valore in sé, un valore ontologico, ma solo un valore strumentale o funzionale. Hanno valore solo in rela-

zione all'esperienza, per se stesse sono pure forme vuote. Costituiscono una metafisica formalistica.

Non altrimenti sarebbe l'idea di Dio nella metafisica classica. Non avrebbe un vero valore; sarebbe una pura forma vuota. L'idea di Dio come primo motore, come causa prima, può essere la forma più alta, ma vuota.

Per questa strada non si arriva a Dio come realtà.

Si può passare dalla categoria come funzione alla categoria come realtà ontologica? da una metafisica formalistica a una metafisica ontologica?

Sì; si può arrivare a Dio, non più come forma, ma come realtà. Il Dio reale di cui andiamo in cerca è il Dio di Abramo, di Isacco e di Giacobbe, è il Dio persona. La Metafisica ontologica non formalistica cerca Dio come persona. Si arriva con il concetto di creazione, che è un principio metafisico non fisico, e implica tante cose, specialmente il concetto di libertà.

La libertà è un elemento perturbatore, eppure costitutivo nella costruzione d'una metafisica ontologica.

E' ben diversa la strada per arrivare a Dio dalla Psicologia da quella della Cosmologia. Non è soltanto semplice differenza di esperienza, ma si tratta di due mondi distinti: la libertà è ben altra cosa.

Con Bongioanni il Lazzarini vede nel processo morale una metafisica in atto.

Il BONGIOANNI, illustrando alcuni punti messi in discussione da Bontadini, espone, anche se non in modo molto facile e chiaro, la sua posizione.

Parlando della movenza metafisica egli dice che la struttura della metafisica nel filosofare umano dipende dalle condizioni in cui l'uomo si trova situato. Il filosofare è prodotto precisamente dal bisogno d'interpretare la situazione umana.

Il punto di partenza della metafisica è l'uomo, tutto l'uomo, con la sua indole morale, con l'attitudine a rimordersi del male compiuto, ecc. « Con ciò — sono sue precise parole — io accentuo sul punto di partenza della metafisica il suo carattere di esperienza morale, che non intenderei pienamente fondata sotto l'aspetto filosofico se escludessi le implicazioni religiose, le quali esigono sostanzialmente

non solo che l'esistenza non sia indifferente all'essere, ma bensì che l'essere non sia indifferente all'esistenza: che non si abbia scienza razionale che non appartenga al piano d'una divina pedagogia ».

Chiarificando l'«ulteriorità», che Bontadini aveva posto come piano di dizione, osserva che noi ricerchiamo una metafisica dell'essere che si costituisca quale metafisica del proferimento puro: l'essere non come dialetticità, ma come evidenza, in cui coincidano l'oggettività assoluta e la coscienza assoluta. Ciò posto, si domanda: il ritrovamento di tale coincidenza sta in cima ad una metafisica razionale o in cima ad una mistica? e sul piano morale chi può sperare la salvezza: l'uomo della norma e della ragione o soltanto l'eroe come uomo dell'eccezione?

Trattando le relazioni tra metafisica e religione il Prof. Bongioanni afferma che non si può essere religiosi senza essere metafisici. « Una metafisica cristiana deve estendersi alla formula «Credere Deo»; e alla sua ricerca non dovrà prestar luce soltanto il lumen siccum del puro pensato. Onde nel piano d'una vasta e coordinata collaborazione filosofica cristiana, sarà nostro compito anche interpretare e giustificare la religione nel suo stesso contenuto istituzionale, nelle sue urgenze pratiche e nelle sue manifestazioni sentimentali ».

Una quarta ed ultima corrente è formata dai difensori di una *Metafisica della mente*, specialmente dal Prof. Battaglia e dal Prof. Redano.

Il Prof. BATTAGLIA riconosce nel pensiero moderno una grande tendenza antimetafisica. E questo non soltanto nel criticismo e problematicismo (che accusano ogni metafisica di dogmatismo nell'ammettere la cosa in sé e di ristrettezza nel credere di poter chiudere, o esaurire l'esperienza in pochi concetti), ma anche nell'esistenzialismo, che crede di attingere l'esistenza con una esperienza immediata, in uno slancio vitale e irrazionale, e che ritiene questo approfondimento esistenziale attinto in una, esperienza di immediatezza capace di rivelarci nuove

prospettive e di aprirci al mistero ontologico.

Poichè con le scorciatoie esistenzialistiche si arriverebbe più presto e più sicuri al fine, « occorre proprio la metafisica? — si domanda il Prof. Battaglia — occorre proprio ancora parlare di una sua struttura, dei molteplici punti di partenza, degli elementi che vi concorrono, e infine venire ai teoremi? » Con l'esistenzialismo, cioè con l'esperienza dell'immediato o col contatto con la vita fuori dal pensiero, la metafisica cadrebbe ipso facto.

Una metafisica deve necessariamente fondarsi su un'esperienza in cui è mediatore il pensiero; e se vuol mantenersi su di un piano consapevolmente critico deve diffidare in genere della metafisica non validamente fondata, deve diffidare per esempio di tutti i teoremi accennati nella presentazione del Bontadini, che per dimostrare troppo non dimostrano niente, e deve accettare solo quello che ci è comprovato dal pensiero.

In questo si differenzerebbe la metafisica della mente o del soggetto, a cui si aprirebbe il pensiero moderno, dalla metafisica dell'essere o dell'oggetto del pensiero antico. Quella avrebbe un controllo critico del pensiero su se stesso, sulle sue forme o strutture costitutive, sui suoi processi, sui prodotti cui perviene, che questa non avrebbe. Sarebbe insomma una metafisica critica, che però è aperta e non esclude l'esperienza.

« Ciò che occorre proclamare alto - dice Battaglia - è che tale metafisica della mente non è preclusa all'istanza ultima... Volendo essere e rimanere filosofo, volendo mantenersi sul piano critico senza rifiutare l'esperienza, ritengo di sapere solo una cosa. Il dominio che in quanto soggetto, che è pensiero e mente, ho sulla materia non è mai tale che un residuo non resti a consentire ulteriori atti in un inesauribile processo formativo. Il che vuol dire che le sintesi dello spirito sono sempre aperte; che allo spirito si apre un ideale, ma che da esso residua pure un margine di irrazionale che ne costituisce l'invalidabile limite. Proprio la sperimentata impossibilità di una chiusura rinnova l'imprescindibile esigenza della completezza, epperò rimane ad un termine in cui il processo avrà il suo fine... »

Appunto perchè segnato da un'eliminabile difettività, si apre ad una completezza che oltre da noi ci eccede e si celebra in una sintesi di cui nulla sappiamo fuori che è ».

Con ciò il Prof. Battaglia crede che la metafisica della mente abbia un alto significato ontologico, sia una metafisica, il cui Termine ultimo è l'essere, non in contraddizione con la metafisica classica, se non nel metodo e nel punto di partenza; sia la sola metafisica critica che lascia dietro tutte le altre e che deve essere tenuta presente dalla filosofia cristiana nel tentativo di attingere il Termine ultimo.

Il Prof. REDANÒ vuol inquadrare le due metafisiche, quella dell'essere e quella della persona in un quadro più grande, in un sistema, che nella sua struttura e nelle sue linee generali non sarebbe altro che il sistema di Kant (di cui espone ampiamente le forme della sensibilità e i giudizi dell'intelletto e della ragione). Un sistema quindi a priori - Per il Redanò il sistema è condizione fondamentale del pensare, è il processo del pensare. Un bel giro di concetti e la coerenza nel campo del pensiero costituirebbe la vera Metafisica.

Molti altri Professori hanno parlato. Si potrebbe, a dir il vero, parlare di una quinta colonna o corrente di mediatori o pacificatori, se non fosse stata intenzione di tutti il trovare punti d'accordo e il rinunciare a punti evidentemente estremi.

In questo senso di mediazione hanno parlato: il Prof. Le Senne, accentuando il problema sull'idea di valore; il Prof. Capone Braga, riprendendo il motivo dei valori con la loro oggettività e facendo la critica alle critiche di Kant sulle prove dell'esistenza di Dio; il Prof. Balbino Giuliano, rivalutando S. Agostino e S. Tommaso per la ricostruzione d'una filosofia cristiana e per salvare le filosofie attuali dallo stato di angoscia e di miscredenza in cui sono cadute; il Prof. Rossi, rimettendo a fuoco il problema della verità com'era stato posto dal Prof. Sciacca e come dovrebbe essere inteso in senso tomista; il Prof. Carameila, stabilendo, attraverso testi, una fondamentale differenza tra l'atto pu-

ro di Aristotile e quello di S. Tommaso; il Prof. Zamboni, accettando la posizione di Stefanini come complemento di quella di Bontadini e precisando vari punti della struttura dell'Ontologia e della metafisica dell'essere; il Prof. Guzzo, accettando anche egli le due posizioni, in quanto nulla avrebbe contro l'astrazione, la conoscenza della ragione, la dimostrazione che si ha di Dio attraverso tali vie, e nulla avrebbe contro le dimostrazioni di altre vie; il Prof. D'Arcais, presentando alcune interrogazioni sulla opportunità o meno di conciliare le varie correnti, sui limiti della metafisica di fronte alle altre parti della filosofia e alla filosofia cristiana, sull'identificazione facilmente fatta fra essere e Dio.

Molte considerazioni potrebbero essere fatte ai margini delle varie correnti, tali, penso, da accorciare di molto il

distacco che a prima vista e solo superficialmente considerato appare tra i filosofi cristiani italiani. Sono infatti essi tutti d'accordo che la metafisica è una scienza umana, che è l'uomo che costruisce la metafisica. Tutti parlano di finitezza, di contingenza e di un necessario passaggio all'infinito e al necessario per valorizzare il finito e il contingente.

Quasi tutti, anche se non lo dicono, ammettono la mediazione della ragione, il valore e l'attività del Logo nel costruire una metafisica o comunque parlare di essa.

Non è molto quello che ci separa da un completo intenderci. Bisognerà forse solo rivedere meglio, ancora una volta, il problema della conoscenza.

Queste considerazioni potranno essere meglio determinate e approfondite, magari dopo la pubblicazione degli Atti del Convegno, dai gentili lettori.

P. BENEDETTO D'AMORE O. P.

LA XXII SETTIMANA SOCIALE DEI CATTOLICI ITALIANI

Apertasi a Milano presso l'Università Cattolica il 26 settembre scorso, la Settimana sociale dei Cattolici italiani ha registrato quest'anno un vero successo, non tanto per la partecipazione del pubblico, quanto per la trattazione degli argomenti e per l'interesse suscitato nella stampa.

Purtroppo dopo le vecchie Settimane sociali di prima del fascismo anche queste assisi del pensiero cattolico erano andate perdendo di valore e soprattutto di mordente sulla vita intellettuale del paese.

Quest'anno, forse per il tema di vivo interesse in discussione, forse per la città che ospitava, forse per la stessa sede che ci ha accolti, la settimana ha avuto degli echi, anche fuori del nostro ambiente.

Deve essere così. Guai se specialmente in questioni sociali noi cattolici ci isoliamo. E mi par fuori luogo anche l'adontarsi perchè qualcuno propo- se la formazione più larga possibile di gruppi comunitari nel complesso economico mondiale. Dobbiamo avvicinare, cercare di comprendere anche gli avversari, anzi, direi soprattutto gli

avversari, altrimenti ci limitiamo ad una bella schermaglia di idee, ad un'accademia che andrà a finire in una biblioteca a pascolo di pochi competenti.

La dotta prolusione di Mons. Olgiati su «La Chiesa nel mondo internazionale» ha avuto lo scopo di far poggiare tutta la discussione sul grande concetto del Corpo mistico di Cristo, L'unione, di cui parla così egregiamente San Paolo, delle varie membra dovrebbe esser la forza che collega i vari Stati nella cooperazione internazionale. E' stato fatto osservare che il concetto del Corpo mistico è del tutto soprannaturale, mentre la riunione degli Stati deve basarsi su elementi naturali; ma è sempre vero che la Chiesa proprio come Corpo mistico di Gesù deve inuire sui rapporti tra gli Stati.

Nel campo della trattazione dei principi su cui basare la comunità internazionale — è questo il tema che è stato posto in discussione quest'anno — il P. Messineo della Compagnia di Gesù, esperto conoscitore dei problemi che riguardano il diritto internazionale, ha

fatto presente che il fondamento della comunità internazionale è nel diritto naturale, che comprende, si capisce, anche quello sviluppo della razionalità o meglio coscienza di essa di cui parla San Tommaso a proposito del diritto delle genti. Contro ogni dottrina positivista e contrattualista il P. Messineo ha rivendicato magnificamente l'importanza del diritto naturale ed ha ben stabilito che in forza di queste norme gli Stati devono rinunciare a certe prerogative della sovranità in vista della formazione della comunità internazionale che è poi, per lui, la società internazionale che si organizza.

I cultori del diritto internazionale insistettero sulla necessità di norme giuridiche positive, perchè si possa parlare di diritto internazionale, ma il P. Messineo non si è stancato di ripetere che se escludiamo il diritto naturale perchè non ha sanzione nel diritto internazionale, tanto vale che prescindiamo da esso in ogni diritto e riconosciamo solo il diritto positivo che ha la sanzione giuridica.

Il giorno dopo, un martedì che ha visto nella sala ben dieci Vescovi, il P. Cordovani, Maestro dei Sacri Palazzi, parlando su «La morale internazionale» ha insistito sul concetto principe — mi pare — per cui bisogna organizzare la pace, dando forza coercitiva alle disposizioni dei trattati punendo quello Stato che si mette contro la pace, affinché possa penetrare tra i popoli il concetto che ci sono delle norme etico — giuridiche anche nel campo internazionale che non si possono violare, proprio come nei rapporti tra i singoli individui di un medesimo Stato.

A sera un altro illustre relatore, il Ministro Gonella, del quale tutti conoscono la competenza nelle questioni internazionali, con padronanza assoluta dell'argomento anche di fronte alle obiezioni che il delicato problema in discussione comportava, ha sostenuto che per formare una federazione di Stati europei occorre prima formare l'unità dell'Europa, unità che non può essere attuata se non col ritorno alle tradizioni intellettuali e spirituali di questa vecchia Europa fondate tutte sul Cristianesimo. Alla luce di questi principi si potranno superare le difficoltà provenienti dalla situazione

geografica (zone critiche con miscuglio di razze, crogiolo di popoli e quindi focolai di guerra) dalla situazione politica (politica degli equilibri spesso fondata sulle inimicizie, politica dei nazionalismi che determina il frantumarsi e politica di forze centripete — America — che talvolta nuocciono alla consistenza dello spirito europeo).

Ormai già nel piano della vita internazionale, i settimanalisti hanno poi ascoltato una vivace esposizione del Prof. Vedovato che ha meravigliato parecchi. Egli ha in sostanza dichiarato che dopo il fallimento della politica degli equilibri escogitata dal Congresso di Vienna, la politica delle solidarietà internazionale presa ad insegnare dalla Società delle Nazioni prima e dall'Organizzazione delle Nazioni Unite poi è ancora lunghi dall'essere più di un'idea forza perchè non si vuol riconoscere un diritto naturale universale e divino.

Che dire poi dell'emigrazione? E' una questione che interessa molto da vicino l'Italia ed il P. Baggio degli Scalabriniani, tanto benemeriti nell'assistenza dei nostri emigrati all'estero, ha difeso la tesi della necessità della distinzione fra i rapporti culturali ed i rapporti politici tra il paese di immigrazione e gli emigrati. Se si vuol favorire, come si deve, questa circolazione di persone da uno Stato all'altro, bisogna in certi Stati favorire la naturalizzazione, in altri no, ma anche quando si è facilmente naturalizzati come in America, bisogna guardarsi dal far della politica.

Sotto l'aspetto economico sociale il Prof. Silvio Golzio della Università di Torino ha esaminato in una lucidissima lezione il problema stesso dell'emigrazione, combattendo la politica della restrizione attuata collo sfruttamento intensificato della nostra cultura, perchè si arriva sempre ad una saturazione, ed invocando non una emigrazione isolata, ma una emigrazione concordata tra gli Stati a popolazione numerosa e gli Stati provvisti di larghi capitali, specialmente verso le terre di colonizzazione.

Siamo ormai arrivati a problemi molto concreti ed il Prof. Vito sulla comunità economica internazionale ha rifiutato sia la concezione liberale del secolo scorso, sia l'eccesso di una eco-

nomia controllata, volendo invece favorire una economia personalistica che porti alle unioni plurinazionali, non solamente come unioni doganali ma con organismi di controllo degli scambi all'estero, senza voler togliere agli Stati quelle funzioni che essi possono svolgere da soli.

E strettamente collegata colla cooperazione economica, ecco la cooperazione sindacale. L'on. Storchi, Presidente nazionale delle A.C.L.I. ha detto che nel piano internazionale la presenza di più centrali sindacali è oggi uno stato di fatto insuperabile data la presenza del Sindacalismo comunista. Bisogna quindi caldeggiare la formula: libere centrali sindacali in una comunità solidaristica di Stati democratici.

Infine il P. Gemelli, a complemento ed a sussidio dei vari studi che hanno

interessato la Settimana, ha svolto la sua relazione sui rapporti culturali internazionali, professandosi molto scettico sulle possibilità dell'UNESCO (l'organizzazione culturale che sta a lato dell'ONU) pur esortando a cercare ogni forma di collaborazione, perchè i principi filosofici dei dirigenti sono troppo lontani da quella che può essere la concezione cattolica.

Bisogna anche ricordare una riuscitissima rassegna dei vari movimenti internazionali cattolici, tenuta il venerdì sera, dove si è sentito esporre in varie lingue i lavori e gli scopi delle multiformi organizzazioni.

Il tutto diretto con tanto senno dall'apprezzatissimo Vescovo di Bergamo Mons. Bernareggi che dava sempre il tono della più alta spiritualità.

P. CRISTOFORO POLI O. P.

ELENCO DELLE RIVISTE CHE ARRIVANO ALLA NOSTRA REDAZIONE

ANGELICUM. (Salita del Grillo 1, Roma);

ANTONIANUM. (Via Merulana 124, Roma);

ARCHIVUM FRATRUM PRAEDICATORUM (Istituto Storico, S. Sabina, Roma);

ARCHIVO TEOLOGICO GRANADINO. (Apartado 32, Granada. Spagna);

AZIONE SOCIALE FRANCESCANA. (Via Granaceto 139, Modena);

BENEDICTINA. (S. Paolo f. I. m., Via Ostiense 186, Roma);

BIBLICA. (Piazza della Pilotta 35, Roma);

BROTÉRIA. (Caixa Postal 364, Lisboa, Portogallo);

BULLETIN ANALYTIQUE. (Philosophie). (45, rue d'Ulme, Paris, 5e.);

BULLETIN DE LITTÉRATURE ECCLÉSIASTIQUE. (31, rue de la Fonderie, Toulouse);

BULLETIN THOMISTE. (Le Saulchoir, Etiolles par Soisy sur Seine, (S. et O.) Francia);

CHRISTIANISME SOCIAL. (8, rue de Provence, Versailles (S. et O.) Francia);

CITTÀ DI VITA. (Piazza S. Croce 16, Firenze);

COLLECTANEA FRANCESCANA. (Via Sicilia 159, Roma);

COMMENTARIUM PRO RELIGIOSIS ET MISSIONARIIS. (Via Giuliana 131, Roma);

DIVUS THOMAS (Freib). (Albertinum Friburgo, Svizzera);

DIVUS THOMAS (Plac.). (Collegio Alberoni, Piacenza);

DOMINICAN STUDIES. (Blackfriars, Oxford, Inghilterra);

EPIHEMERIDES CARMELITICAE. (Collegio S. Teresa, Corso d'Italia 39, Roma);

ESTUDIOS ECCLESIASTICOS. (Pablo Aranda 3, Apartado 6046, Madrid (6));

EUNTES DOCETE. (Via della Sagrestia 17, Città del Vaticano);

FEDE E CIVILTÀ. (Istituto Missioni Estere, Parma);

FIDES. (Via della Pigna 13 a (Palazzo del Vicariato) Roma);

FILOSOFICKA REVUE. (Husova 8, Praha 1, Cecoslovacchia);

GIORNALE DI METAFISICA. (C.so Regina Margherita 176, Torino);

GREGORIANUM. (Piazza della Pilotta 4, Roma);

HUMANITAS. (Via G. Rosa 33, Brescia);

IL MONITORE ECCLESIASTICO. Via 24 Maggio 10, Roma);

LA CIENCIA TOMISTA. (Apartado 17, Salamanca, Spagna);

LA CIVILTÀ CATTOLICA. (Via Ripetta 246, Roma);

LA SCUOLA CATTOLICA. (Seminario Arcivescovile, Venegono Inf. (Varese);

LATERANUM. (Piazza S. Giovanni in Laterano 4, Roma);

LAVAL THÉOLOGIQUE ET PHILOSOPHIQUE. (Université Laval, Québec, Canada);

LA VIE SPIRITUELLE. (29, Boulevard Latour - Maubourg, Paris);

LES ETUDES PHILOSOPHIQUES. (108, Boul. Saint Germain, Paris 6);

MARIANUM. (Viale XXX Aprile 6, Roma);

MÉLANGES DE SCIENCE RELIGIEUSE. (1, rue François Baes, Lille, Francia);

MEMORIE DOMENICANE. (Convento S. Maria Novella, Firenze);

MISCELLANEA FRANCESCANA. (Via S. Teodoro 42, Roma);

NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE (23, route de Mont Saint Jean, Louvain);

PALESTRA DEL CLERO. (Via Oberdan 1, Rovigo);

PENSAMIENTO. (Apartado 6046, Madrid, 6);

PHILOSOPHIA. (Rivadavia, 40, Mendoza, Argentina);

QUADERNI DELLA CRITICA. (Giuseppe Laterza, Bari);

RASSEGNA DI PEDAGOGIA. (Editoria Liviana, Via S. Fermo 14, Padova);

RASSEGNA DI STUDI SOCIALI. (Via S. Reparata 40, Firenze);

RECHERCHES DE THÉOLOGIE ANCIENNE ET MÉDIÉVALE. (Abbaye du Mont César, Louvain, Belgio);

RESPONSABILITÀ DEL SAPERE. (Via Anicia 12, Roma);

REVISTA DE FILOSOFIA. (Duque de Medinaceli, 4, Madrid, Spagna);

REVISTA ESPANOLA DE TEOLOGIA. (Duque de Medinaceli, 4 Madrid);

REVISTA PORTUGUESA DE FILOSOFIA. (Faculdade de Filosofia, Braga, Portogallo);

REVUE D'ASCÉTIQUE ET DE MYSTIQUE. (M. Cavallera, 31 rue de la Fonderie, Toulouse);

REVUE DE L'UNIVERSITÉ D'OTTAWA. (Séminaire Univ. 247 rue Main, Ottawa, Ont. Canada);

REVUE DES SCIENCES PHILOSOPHIQUES ET THÉOLOGIQUES. (6, Place de la Sorbonne, Paris, 5e);

REVUE DES SCIENCES RELIGIEUSES. (Université de Strasbourg (Bas-Rhin) Francia);

REVUE THOMISTE. (St. Maximin (VAR) Francia);

RICERCHÉ RELIGIOSE. (Via Sistina 48, p. 2 Roma);

RIVISTA DI FILOSOFIA. (Corso Sommeiller 32, Torino);

RIVISTA DI FILOSOFIA NEOSCOLASTICA. (Piazza S. Ambrogio 9, Milano);

RIVISTA DI POLITICA ECONOMICA (Viale C. Battisti 121, Roma);

RIVISTA DI STUDI POLITICI INTERNAZIONALI (Via G. La Farina 32, Firenze);

RIVISTA DI STORIA DELLA FILOSOFIA. (Via Aselli 26, Milano);

RIVISTA DI VITA SPIRITUALE. (Corso d'Italia 39, Roma);

RIVISTA INTERNAZIONALE DI SCIENZE SOCIALI. (Piazza S. Ambrogio 9, Milano);

RIVISTA DI STORIA DELLA CHIESA IN ITALIA. (Via Gaeta 14, Roma);

RIVISTA MEDICA PER IL CLERO. (Via Parigi 16, Bologna);

RIVISTA ROSMINIANA. (Via Settembrini 7, Milano);

SALESIANUM. (Pont. Aten. Salesiano, Piazza Conti Rebanderego 22, Torino);

SAPIENTIA. (Seminario Mayor San José, 24, 25 y 66, La Plata, Argentina);

SCIENTIA. (Asso Como);

SOPHIA. (Via Riccardo Grazioli Lante, 78, Roma);

STUDI FILOSOFICI. (Via Visconti Venosta 1, Milano);

STUDIUM. (Lungotevere Vaticano 1, Roma);

TÉMOIGNAGES. (La Pierre-qui-vire, Saint Léger, Vauban (Yonne) Francia);

TIJDSCHRIFT. (Justus Lipsiusstr. 22, Louvain, Belgio);

THE THOMIST. (487, Michigan Avenue, N. E.; Washington 17, D. C. - U. S. A.);

UNITAS. (Via dei Cestari 2, Roma);

VITA CRISTIANA. (S. Domenico di Fiesole, Firenze);

VITA E PENSIERO. (Piazza S. Ambrogio 9, Milano);

VITA SOCIALE. (Piazza S. Maria Novella 18, Firenze).

LIBRI PERVENUTI ALLA REDAZIONE

- Atti del Congresso internazionale di Filosofia* (Roma 15 - 20 Novembre 1946), Vol. I; *Il materialismo storico* a cura di E. Castelli, Castellani e C. Editori, Milano, 1947.
- Atti del Congresso internazionale di Filosofia* (Roma 15 - 20 Novembre 1946), Vol. II; *L'esistenzialismo*. A cura di E. Castelli, Castellani e C. Editori, Milano, 1948.
- P. ANGELO WALZ O. P. - *S. Tommaso d'Aquino*. Edizioni liturgiche, Roma, 1945.
- M. JOSEPHINE BRENNAN J. H. M. - *A Study of the Clausulae in the Sermons of St. Augustine*. The Catholic University of America Press, Washington, D. C. 1947.
- ENRICO CASTELLI - *Existentialisme théologique*. Paris, Hermann et Cie, Editeurs, 1948.
- ENRICO CASTELLI - *Il tempo esaurito*. Edizioni della Bussola, Roma, 1947.
- La Hispanidad como problema y destino*. Istituto de Filosofia, Mendoza, Argentina 1948.
- SERAFINO DEZANI - *Documenti e indirizzi per la causa di Girolamo Savonarola*. I. T. E. R. Torino, 1948.
- JACQUES MARITAIN - *La persona e il bene comune*. Quaderni di Humanitas, Morcelliana, Brescia, 1948.
- PIETRO PIOVANI - *Per una interpretazione unitaria del Critone*. Roma, 1947.
- P. MATTEO ANGELO CONIGLIONE O. P. - *Bernardo Gentile O. P.* Catania, Tipografia Ospizio di beneficenza, 1948.
- Archivio di Filosofia - *Leibniz*, «Parthena», Roma, 1947.
- FRANCESCO POTENZA - *Il Purgatorio*. Vicenza Casa Editrice Comm. Luigi Favero, 1948.
- MARIO GASPARINI - *Traducciones españolas del «Cinco de Mayo» de Alejandro Manzoni*. Roma, 1948.
- JEAN MOURoux - *Senso cristiano dell'uomo* (Traduzione di Domenico Tenderini). Morcelliana, Brescia, 1948.
- MONS. EMILIO FAGGIOLI - *Il Parroco amministratore*. Casa Editrice Marietti, Torino, 1944.
- MONS. EMILIO FAGGIOLI - *Il buon Pastore*. Casa Editrice Marietti, Torino, 1947.
- P. F. CEUPPENS O. P. - *Quaestiones selectae ex historia primaeva*. Marietti, Torino, 1947.
- P. F. CEUPPENS O. P. - *De Mariologia biblica*. Marietti, Torino, 1948.
- P. GIOVANNI RINALDI C. R. S. - *Daniele*. Vol. VIII/3 de La Sacra Bibbia. Marietti, Torino, 1947.
- PIETRO DE AMBROGGI - *Le epistole cattoliche di Giacomo, Pietro, Giovanni e Giuda*. Vol. XIV/I de La Sacra Bibbia. Marietti, Torino, 1947.
- S. THOMAE AQUINATIS - *Summa Theologiae*. (Cura et studio Sac. Petri Caramello... cum textu ex recensione Leonina). Tomus I (Pars Prima); tomus II (Pars Prima Secundae); tomus III (Pars Secunda Secundae); tomus IV (Pars Tertia et Supplementum). Marietti, Torino, 1948.
- S. THOMAE AQUINATIS - *De Regimine Principum et De Regimine Iudaeorum* (Joseph Mathis curante). Editio II revisa. Marietti, Torino, 1948.
- DOCKX S. T. O. P. - *Fils de Dieu par grâce*. Desclée de Baouwer, Paris, 1948.
- ENRIQUES F. e MAZZIOTTI MANLIO - *Le Dottrine di Democrito d'Abdera*. Testi e commenti. Zanichelli Editore, Bologna, 1948.

- PAVESE ROBERTO - *Nuovi Principii di Logica*. Perrella, Napoli, 1930.
- BIANCA GIUSEPPE - *La Credenza come fondamento dell'attività pratica in Locke e in Hume*. Edizioni B, Catania, 1948.
- BIANCA GIUSEPPE - *La filosofia morale nei sistemi immanentistici*. Edizioni B., Catania 1948.
- BARDY GUSTAVE - *La question des langues dans l'Eglise ancienne*. Tome I, Beauchesne, Paris, 1948.
- GALTIER P. S. J. - *Les deux Adam*. Beauchesne, Paris, 1947.
- LENNER S. S. J. - *Crimini di guerra e delitti contro l'umanità*. Lineamenti di dottrina e spunti critici. III ediz. riveduta. Edizioni «La Civiltà Cattolica», Roma, 1948.
- BOGLIOLO LUIGI - *La tesi di laurea*. S. E. I. Torino, 1948.
- BARONCELLI MANFREDO. *Ecumenismo Cattolico*. S. E. S. A. Bergamo 1947.
- ATTUALITÀ FILOSOFICHE. Atti del III Convegno di studi filosofici cristiani. Padova, Editoria Liviana, 1948.

INDICE GENERALE DELL' ANNATA

Anno I - 1948

ARTICOLI

CENTI T., O. P.: Vicende di una prova definitiva della spiritualità dell'anima	Pag. 153
CIAPPI L., O. P.: Valore del simbolo nella conoscenza di Dio	» 49
CORDOVANI M., O. P.: Stabilità del dogma e progresso di dottrina teologica	» 329
DAFFARA M., O. P.: La Teologia come scienza nella Somma Teologica di S. Tommaso	» 12
D'AMATO A., O. P.: Bombologno de Musolinis da Bologna	» 75, 232
» » : L'origine dello Studio Domenicano e la Università di Bologna	» 387
D'AMORE B. O. P.: Il problema dei rapporti tra scienza e filosofia	» 35
» » : Scienza e filosofia nei contemporanei neoscolastici	» 167
» » : La struttura della Metafisica classica	» 340
DE ANDREA S., O. P.: La critica tomistica della realtà	» 205
GHINI G., O. P.: S. Tommaso genio morale	» 23
GIULIANI S., O. P.: Perché cinque le « vie » di S. Tommaso?	» 153
PADOVANI U.: La decadenza della Scolastica come allontanamento dal Tomismo	» 226
PESSION P., O. P.: Alle origini dell'Aristotelismo latino	» 374
KUIPER V., O. P.: Responsabilità dei filosofi dell'800	» 62
SPIAZZI R., O. P.: Il valore sopratemporale della persona umana	» 354

NOTE

A proposito di Comunismo	Pag. 91
BERIZZÎ A., O. P.: Il « Mutu proprio » di Pio Papa XII sulla forma del matrimonio	» 412
GIRAUDO M., O. P.: Gli attuali sviluppi del Movimento Ecu- menico	» 95
MASCARUCCI P., O. P.: Le edizioni della Somma Teologica e l'Edizione Leonina	» 259
MONDINI R.: Sul pessimismo del Leopardi	» 271
PRETE B., O. P.: Una lettera della Pontificia Commissione per gli studi biblici	» 253

PRETE P., O. P. : A proposito di poligenismo	Pag. 420
WALZ A., O. P. : I Domenicani nel secondo periodo tridentino	» 407

RECENSIONI

BARDY G. : La théologie de l'Eglise : T. 1 ^o : De Saint Clément de Rome à Saint Irénée; T. 2 ^o : De Saint Irénée au Concile de Nicée. (M. GIRAUDO)	Pag. 427
BARONCHELLI M. : Ecumenismo Cattolico. (M. GIRAUDO)	» 429
BOGLIOLO L. : La tesi di laurea. Guida al lavoro scientifico per gli studenti universitari. (I. COLOSIO)	» 430
DAFFARA M. : Cursus Manualis Theologiae Dogmaticae secundum Divi Thomae principia. (C. CASALI)	» 106
DEZANI S. : Documenti e indirizzi per la causa di Girolamo Savonarola. (G. SCALTRITI)	» 278
HÜRTH I. : Constitutio apostolica : De sacris ordinibus diaconatus, presbyteratus et episcopatus. (C.C.)	» 274
LA PIRA G. : Il valore della persona umana. (fap.)	» 110
PRETE S. : Saggi Pliniani. (B. P.)	» 432
ROSCHINI G. : Intorno alla questione del cosiddetto motivo dell' Incarnazione. (C. C.)	» 275
SUHARD Card. : Agonia della Chiesa? (G. SCALTRITI)	» 277
THOMAS DE AQUINO : Summa Theologiae - Cura et studio Instituti Studiorum Medievalium Ottaviensis. (I. COLOSIO)	» 99
TONIOLO G. : Opera omnia. L'odierno problema sociologico. (C. POLI)	» 421
WALZ A. : S. Tommaso d'Aquino. (A. REDIGONDA)	» 278

RIVISTA DELLE RIVISTE

Angelicum (285), Antonianum (269), Archivium Fratrum Praedicatorum (459), Archivo Teologico Granadino (451), Biblica (283), Città di vita (312), Divus Thomas Fr. (434), Divus Thomas Pl. (113), Ephemerides Carmeliticae (297), Fides (124), Giornale di Metafisica (131), Gregorianum (291), Humanitas (303), La Ciencia Tomista (445), La Civiltà Cattolica (124), La Scuola Cattolica (118), La Vie In-	telectuelle (456), La Vie Spirituelle (453), Memorie Domenicane (124), Revue biblique (280), Revue des sciences philosophiques et théologiques (443), Revue Thomiste (439), Rivista del Clero italiano (123), Rivista di Filosofia Neoscolastica (135), Rivista della Storia della Chiesa in Italia (120), Sophia (300), Studium (137), Unitas (302), Vita Cristiana (121), Vita e pensiero (128), Vita sociale (138).
---	--

NOTIZIE DI CRONACA

Attività culturali italiane del 1947	Pag. 143
Attività culturali estere del 1947	» 315
Attività culturali del 1948 dall' Italia e dall' Estero	» 150, 152, 327

Riassunti dei lavori di alcuni Congressi del 1948:

a) X Settimana biblica per i Professori di S. Scrittura nelle Facoltà e nei Seminari d' Italia. (B. PRETE)	» 462
b) Settimana della Regione Emiliana Flaminia pro Unione (M. GIRAUDO)	» 466
c) X Congresso Internazionale di Filosofia di Amsterdam (I. BOCHENSKI)	» 470
d) XV Congresso Nazionale di Filosofia (SPECTATOR)	» 472
e) IV Convegno dei filosofi cristiani a Gallarate (B. D' AMORE)	» 474
f) XXII Settimana sociale dei Cattolici italiani (C. POLI)	» 482

Elenco delle Riviste che arrivano alla nostra Redazione	» 485
---	-------

Libri pervenuti alla Redazione	» 487
--	-------

Con approvazione Ecclesiastica e dell' Ordine - Bologna, 20 Dicembre 1948

Direttore responsabile: P. G. M. GHINI O. P.

TIPOGRAFIA LUIGI PARMA - BOLOGNA - 12 - 1948



